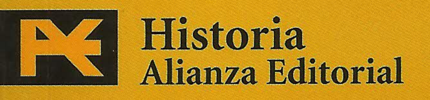
Christian Geulen

Breve historia del racismo



3464272 **

Christian Geulen

l racismo es una creación de la cultura y del pensamiento humanos, una forma de conducta y por ello un fenómeno totalmente histórico, susceptible de cambiar y de adaptarse a situaciones concretas. Con independencia de las bases científicas a las que apela –muchas veces inventadas ad hoc–, CHRISTIAN GEULEN nos muestra que su tema fundamental es la lucha por la afirmación, valoración, pervivencia y supremacía de comunidades percibidas como «razas» que necesariamente se ven enfrentadas entre sí. Aunque ya en la Antigüedad y en época medieval hubo grupos excluidos de la sociedad, el racismo como tal no comienza hasta la aparición del concepto «raza» y su aplicación a grupos humanos a finales del siglo XV. Esta BREVE HISTORIA DEL RACISMO es una síntesis de las ideologías y prácticas racistas desde la expansión europea, pasando por el comercio de esclavos, hasta los contextos imperiales, nacionales y totalitarios de los siglos XIX y XX, mostrando de qué manera el racismo se ha ido adaptando –y sigue haciéndolo– a las circunstancias históricas.



ISBN 978-84-206-6442-2

9 788420 664422



El libro de bolsillo

Humanidades

Historia

Historia

Alianza Editorial

Humanidades

Christian Geulen

Breve historia del racismo



El libro de bolsillo
Historia
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Geschichte des Rassismus*
TRADUCTORES: Elena Bombín Izquierdo y Jesús de la Hera Martínez

Diseño de cubierta: Ángel Uriarte
Ilustración de cubierta: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-6442-2
Depósito legal: M. 48.333-2009
Composición: Grupo Anaya
Impreso en Efca, S. A.
Printed in Spain

1. ¿Qué es el racismo?

El racismo es una exageración, una postura extrema. Dondequiera que lo hallamos, estamos ante una posición unilateral y extremada frente a la realidad: imágenes propias magnificadas y, en cambio, despreciativas del «otro», su exclusión violenta hasta la locura de la aniquilación, su sometimiento radical, un odio extremado y una difamación exagerada del «otro». Con independencia de lo que denominemos en concreto «racismo», en general implica un extremismo que en principio escapa a la comprensión inmediata. Sin embargo, la percepción común que de él se tiene lo considera como un pecado original y azote de la humanidad, una enfermedad y una locura, una perversión moderna, un virus o una plaga exterminadora de la sociedad.

Se evidencia aquí una contradicción en nuestra percepción del racismo como fenómeno, y eso a pesar de que creemos saber con seguridad lo que es y

qué permite reconocerlo. Si lo consideramos una fijación y una esencia de la desigualdad humana, pasamos por alto que de este modo describimos apenas su forma de funcionar y más bien tomamos literalmente la visión del mundo que el propio racismo propaga. También le atribuimos con frecuencia una pervivencia casi ilimitada y partimos del supuesto de que ha acompañado a la historia y a la civilización desde los tiempos más remotos, pero sin probarlo con mayor exactitud. Y finalmente, suponemos que sólo se basa en mentiras que pueden rebatirse mediante la interpretación científica, olvidando con qué frecuencia apela el racismo precisamente a la ciencia.

La presente obra pretende en gran medida distanciarse de tales supuestos. El racismo ni es natural ni universal o metahistórico, sino un producto, una creación de la cultura y del pensamiento humanos, una forma de conducta y por ello un fenómeno totalmente histórico. Esto significa sobre todo que el racismo es susceptible de cambiar y de hecho ha cambiado una y otra vez en el curso de la historia. Los rasgos comunes, que nos permiten enlazar entre sí sus diferentes formas históricas, no están claros de antemano. Más bien se observan tras un análisis más preciso, como características estructurales que se repiten en unas circunstancias históricas concretas. El propósito del presente libro es presentar esta historia del racismo en sus fases esenciales y momentos cruciales.

Interesa no caracterizar en este momento al racismo como «lo otro», lo esencialmente opuesto a nuestra razón política, sino reconocerlo históricamente como lo que es: una herencia del desarrollo histórico de nuestro pensamiento moderno y con ello una parte de nuestra racionalidad moderna. A esto no va ligada, en modo alguno, una revalorización del racismo. Al contrario, sólo cuando reconocemos de qué modo el racismo se une a las máximas fundamentales de nuestro pensamiento, se transforma en ellas o las instrumentaliza, estamos en situación de comprender su poder de acción y limitar efectivamente su fuerza de convicción. Pues hasta hoy, es de lamentar que el racismo haya perdido poco poder de convicción y fuerza.

Todos los fenómenos que citamos a continuación remiten a la historia del racismo de modo tan significativo como propio:

a) los genocidios y «limpiezas étnicas» en la antigua Yugoslavia, en Ruanda o en otros lugares;
b) las actitudes y ataques xenófobos, antisemitas o antiislamistas en Europa;
c) la discriminación de los negros en los Estados Unidos y los disturbios raciales resultantes, repetidos una y otra vez;
d) los enfrentamientos étnico-religiosos en Próximo y Medio Oriente, que conducen a continuos abusos de poder;

e) la situación desesperada, antes como ahora, de la mayoría de los países y pueblos del llamado Tercer Mundo, y su dependencia estructural de la benevolencia de los países industriales modernos;
f) el fundamentalismo de la cosmovisión religiosa y de las identidades culturales, que en modo alguno afecta sólo al islam;
g) la reinterpretación y radicalización concomitante de conflictos de intereses en las luchas por la supervivencia de culturas y pueblos enteros;
h) la supresión general de los derechos humanos y civiles para determinados grupos, como práctica de seguridad política en épocas de supuesta crisis existencial;
i) la política de cierre de fronteras de los países occidentales ante una pretendida «inundación» de inmigrantes económicos;
j) las imágenes estereotipadas de los presuntos caracteres de las razas, pueblos, culturas o naciones, reproducidas por la industria cultural moderna en variantes renovadas una y otra vez;
k) y, finalmente, la fantasía de poder realizar un control artificial de los genes y una manipulación de los rasgos físicos y psíquicos del ser humano, y la nueva fe en un determinismo biológico.

Todo esto permite suponer que la historia del racismo no ha llegado en modo alguno a su final. Algunos de dichos fenómenos apuntan incluso a que estamos en el umbral de una época en la que parece, al menos, posible un auténtico renacimiento del racismo. En particular son relevantes dos tendencias de la evolución, que se manifiestan en tensión entre sí: por una parte, la concentración espacio-temporal de nuestro universo vital planetario a través de redes de comunicación y comercio cada vez más amplias (lo que llamamos «globalización»), y por otra, la tendencia al fortalecimiento y la imposición violenta de voluntades particulares, que con estas redes no se debilitan, sino que más bien se hacen universales. La relación es evidente: desde que hablamos de globalización nos vemos cada vez más enfrentados con nuevos fenómenos de afirmación nacional o de peculiaridad cultural. La globalización multiplica las líneas de conflicto en vez de hacerlas desaparecer, crea nuevas fronteras y produce nuevas formas de identidad y pertenencia.

¿Pero por qué podría tener de nuevo el racismo un papel destacado en una coyuntura tal? Porque el racismo, como ninguna otra ideología, interpreta como su problema central la relación de la parte con el todo, del género y la clase, de lo universal y lo particular, y promete soluciones definitivas. Ante todo, el racismo no es otra cosa que una «doctrina» de las razas humanas, de sus relaciones mutuas y con la humanidad como conjunto, de su carácter

particularizado, de su diferente valor y sobre todo de su eterna lucha. Con independencia de a qué bases científicas apela el racismo (bases ciertas o erróneas, biológicas o sociales, culturales o inventadas *ad hoc*), su tema fundamental es la lucha por la afirmación, valoración, pervivencia y supremacía de comunidades percibidas como «razas». Y la solución que ofrece a la correspondiente comunidad elegida –la receta, por así decirlo, con la que decidir la lucha a su favor– es la exageración.

Las estrategias esenciales que el racismo ofrece a comunidades que sienten en riesgo su autoafirmación en época de crisis (cuando las reglas invocadas de pertenencia o vinculación y no pertenencia están deslegitimadas en la realidad o en la apariencia) son, en primer lugar, la magnificación de lo propio mediante la difamación y marginación del otro, del extraño, del extranjero; la conversión exagerada de la diferencia entre colectividades en jerarquías de «superior» e «inferior»; y el odio colectivo hasta la exclusión o incluso la voluntad de aniquilar al otro. Como reacción a una situación de inseguridades, el racismo promete restablecer el orden a través del extremismo: promete estabilizar la situación mediante la realización práctica de las condiciones «naturales».

En nuestro mundo cada vez más globalizado, la pertenencia parece hacerse cada vez más insegura. Sin embargo, como señalan con razón los historiadores, la globalización no es un fenómeno totalmente nuevo, como se suele suponer. Ya en el siglo XVI, en la época de la Ilustración y luego de nuevo en la época de apogeo del imperialismo a finales del XIX, el mundo experimentó impulsos globales durante los que se cuestionaron formas tradicionales de agrupación cultural, social o política. En estos tres periodos, las cosmovisiones racistas parecían en conjunto plausibles y en parte tuvieron como consecuencia formas radicales de praxis racista. Esto no significa que se deba aplicar también a la actual marea de globalización, y sobre todo no significa que nos enfrentemos a formas iguales o ni siquiera semejantes de racismo: a la vista de la coyuntura global existente en los inicios del siglo XXI, son muy previsibles formas nuevas de pensamiento y praxis racista, aún desconocidas o ahora sólo en proceso de creación.

¿Praxis o ideología?

El racismo se considera hoy, por una parte, una cosmovisión, una actitud mental atribuible a determinados grupos y a menudo consecuencia de la ignorancia y el temor social a la pérdida de estatus. Así, al observar en los medios de comunicación el voto electoral de la extrema derecha en la antigua Alemania del Este, no pocas veces se habla de un aumento de las posiciones racistas. Por otra parte, se invoca siempre el racismo como una especie de

fórmula explicativa allí donde aparecen prácticas de segregación que toman una forma especialmente brutal. Y así, en acciones violentas contra «extranjeros» se suelen buscar posibles motivos racistas, lo cual resulta mucho más tranquilizante cuando se concluye que a éstos sí somos capaces de excluirlos.

En ambos casos, el término «racismo» es una fórmula vacía que designa algo que ni está en función, sin más, de circunstancias externas (el paro en la Alemania del Este y el racismo como consecuencia), ni aparece como «explicación» aparentemente evidente de determinadas prácticas (el racismo como causa abstracta de acciones violentas). Este uso lingüístico atribuye al racismo el aspecto de algo evidente y el carácter de una ideología fundamentalmente simple, cuando no muy primitiva, y de una praxis «bárbara». Corre el peligro de encubrir la complejidad real del fenómeno.

Frente a esto parece más lógico entender el racismo –de una manera fría, no apasionada, y a la vez más exacta– como un intento de *basar teóricamente* y *fijar en la práctica* nuevos límites a la idea de vinculación a una colectividad en tiempos en que no está suficientemente clara. La base teórica tiene como función generar un determinado saber: en primer lugar, se apoya sobre lo que considera verdadera naturaleza de aquellos que hay que incluir en la comunidad o excluir de ésta, y en segundo lugar, sobre la necesidad de establecer distinciones

entre lo propio y lo ajeno, distinciones generales y queridas por la naturaleza. Su establecimiento en la práctica se manifiesta en esfuerzos variados y a menudo violentos para adaptar la realidad percibida al conocimiento teórico; configurar el mundo, por tanto, según la teoría y proveer a la naturaleza de «su derecho».

Ahí reside la especial e indisoluble relación entre ideología y praxis racista: se hacen aceptables mutuamente. El grito de «extranjeros fuera», por ejemplo, es tanto la fórmula de una supuesta ley natural como una exigencia de acción directa. Precisamente por eso el eslogan racista y el racismo en general son algo más que «sólo» mera ideología. Las ideologías suelen tener la función de legitimar y consolidar unas relaciones de poder y de dominio concretas; también tienen una relación de afirmación con la realidad y de crear una conciencia «errónea» de lo natural ante las circunstancias de un momento dado. El racismo no se limita a una función estabilizadora. Por el contrario, no está unido ni a la realidad ni a la experiencia concreta. Más que crear una imagen del mundo, de cómo *es* por naturaleza, el racismo la crea de cómo *debería* ser por naturaleza.

El racismo se nutre del supuesto de que puede establecerse y realizarse en la práctica un estado natural al que se considera normal con la ayuda y por medio del conocimiento sobre tal estado. Más aún, el conocimiento que ofrece el racismo está apoyado de antemano en su aplicación práctica y en su im-

posición; y además, por muy lejos que pueda hallarse la práctica del racismo de la realidad, puede sentirse equilibrada y justificada desde la perspectiva de un conocimiento que se considera seguro sobre la «verdadera» naturaleza del mundo.

Así, la relación entre ideología y praxis es un indicador importante de la difícil cuestión de cuándo y cómo los prejuicios, la animosidad y las ideas de hostilidad se pueden transformar en segregación, difamación y acoso racista; en si aquéllos pueden considerarse como precursores, pero insuficientes, o más bien como estadios previos al racismo.

Un ensamblaje estricto de la ideología y la praxis va unido en general con una asociación estrecha de los destinos de lo propio y lo ajeno imaginados por el racismo. Cuando esta relación llega tan lejos como para que parezca posible la salvación o regeneración de lo propio mediante la exclusión o la desaparición de lo ajeno, existe una lógica de carácter racista.

Raza y racismo: sobre la historia de estos términos

La existencia o no de «la raza» en sentido biológico es una cuestión de carácter científico. Desde los trabajos fundamentales del siglo XVIII para la sistematización de la naturaleza de George L. Buffon, Linneo y otros, se ha desarrollado un sistema internacionalmente reconocido, aunque en constante revisión,

para la clasificación de los seres vivos en especies, géneros, razas y familias; y aunque todavía durante todo el siglo XIX los naturalistas debatían cuestiones muy básicas de esta clasificación, se fue estableciendo una nomenclatura, aceptada en general, pero cuya lógica se debe al espíritu de la ciencia y no a un orden *en* la naturaleza.

En este sistema de clasificación el concepto de «raza» apenas juega un papel cuando se trata de describir el mundo de la naturaleza. Más bien se utiliza para referirnos a las especies animales que se transformaron mediante la domesticación y la cría por el hombre, de ahí que hablemos de razas de perros o gatos, pero no de razas de osos o pingüinos. Esto se debe a que el término «raza» no es en modo alguno un concepto originalmente zoológico-biológico que después se ha trasladado a los seres humanos. Sucede más bien al contrario.

La palabra «raza», derivada etimológicamente del árabe *raz* («cabeza», «jefe» y también «origen») y del latín *radix* («raíz»), en la época de su aparición de una forma amplia, en el siglo XV, se usa sobre todo en dos contextos: en la descripción de poderosas familias nobles o dinastías dominantes, y en la cría caballar. En ambos casos, «raza» era el término general que se aplicaba a las características que distinguían la nobleza, importancia e ilustre linaje de una familia concreta, así como de los caballos de raza

En la España de la Reconquista se empleó por primera vez este término en relación con los judíos,

para diferenciar así a grupos humanos que ya no se distinguían del pueblo llano por su linaje noble, sino que se diferenciaban horizontalmente y por aspectos relacionados con la religión, la cultura y su origen. Pero no fue hasta finales del siglo XVIII cuando el término «raza» se convirtió en sentido estricto en una categoría de la historia natural. Desde entonces se relacionó sobre todo con el intento de destacar una dimensión fisiológica en las diferencias humanas. En esta función, el concepto de «raza» fue una de las ideas más exitosas de la época moderna. De hecho, desde el siglo XVIII hasta mediados del XX apenas hubo nadie que dudara de la existencia de distintas razas humanas. Hoy como ayer siguen los naturalistas sin ponerse de acuerdo sobre si tiene sentido la distinción de razas en los seres humanos. La polémica no está aún zanjada. Genéticamente no se han podido justificar la existencia de razas humanas, pero a menudo se remite a futuras investigaciones. Sea cual sea el resultado de estas investigaciones, la distinción de razas humanas ha sido y sigue siendo básicamente una cuestión de nomenclatura y por tanto una invención humana.

Tiene que ver esto mucho más con el uso lingüístico corriente y el político, y no con el estrictamente científico. Y aquí han dejado su huella las muchas sistematizaciones distintas que en el transcurso de la historia han formulado los teóricos de las razas. Algunas proceden de biólogos, médicos y antropólogos, otras de sociólogos y etnólogos, o de filólogos e historiadores. Desde el siglo XVIII ha habido una cantidad inmensa de textos sobre teoría de las razas de filósofos, artistas, políticos y militares –así como de otros que se denominaban a sí mismos «expertos en razas»– de todos los países. De todos éstos, muchos cayeron en el olvido sin ser leídos apenas, pero los hubo que lograron una enorme popularidad, al menos temporal, y tuvieron un público multitudinario. Consideradas en conjunto, las innumerables definiciones que se han hecho revelan tanto su arbitrariedad como su heterogeneidad. Casi cualquier comunidad imaginable ha sido ya descrita como raza: familias, poblaciones locales, regionales y continentales, la humanidad en su totalidad, naciones, pueblos y países, comunidades religiosas y grupos étnicos, pero también clases, capas y élites, así como hombres, mujeres u homosexuales –la lista puede alargarse–. En no poca medida, es esta ambigüedad y esta flexibilidad del concepto de «raza» lo que ha garantizado al racismo su elevada capacidad de cambio y adaptación.

Se añade además que la «raza» nunca fue sólo un término desvalorizador de lo ajeno, sino también, y a menudo fundamentalmente, un término para la descripción de lo propio. Ahí se refleja el hecho de que, a pesar de todo el dogmatismo de la desigualdad, sigue conteniendo una porción de universalismo. Justamente su significado biológico le presta un sentido inicial de integración y de hecho global:

toda persona, sin excepción, pertenece a una raza. Básicamente, nadie queda por principio excluido del universo de la raza que esbozan las muchas teorías y sistematizaciones, pero tampoco puede escapar de él. Precisamente por esta dimensión universal del término se abre un amplio espacio a las posibles diferenciaciones raciales concretas, según criterios básicamente arbitrarios, tal y como lo utilizaron las diversas manifestaciones del racismo a lo largo de la historia.

Una reciente investigación interdisciplinaria del racismo es la que ha señalado por primera vez estos aspectos. Se evidenció en ella que, a menudo, el racismo no se refiere tanto a las diferencias existentes entre los seres humanos como a la necesidad práctica de señalarlas y destacarlas. En muchas formas de racismo no son las diferencias raciales las que se explican como factores naturales, sino sobre todo el comportamiento y las propias prácticas racistas. Por ello se entiende que algunos tipos de racismo se manejen sin un concepto de raza explícito, que hablen de nación, clase o cultura, en lugar de hablar de raza, y sin embargo, la historia del fenómeno del racismo es evidente que se sigue escribiendo.

La presente exposición de esta historia entronca con estos y otros hallazgos de la investigación más reciente, a la que se remite a modo de ejemplo en las orientaciones bibliográficas de cada capítulo, y trata de formular una síntesis amplia y fácilmente comprensible. Sin embargo, el tema central concreto que aquí se plantea es el intento, ya mencionado al principio, de realizar una historia del racismo en la medida de lo posible, pues sólo una mirada histórica puede volver a relacionar al racismo con los contextos que lo *hicieron factible* en las distintas épocas y lugares. Un papel semejante en importancia tienen estos condicionantes en la presente exposición sobre la historia del racismo. Se inicia con la cuestión de su comienzo histórico.

2. Esclavos y bárbaros: ¿racismo en la Antigüedad?

Al preguntarnos por el comienzo histórico del racismo, no sólo necesitamos el dato de una fecha medianamente precisa, sino también el de un lugar en el que el fenómeno apareció por primera vez. Los muchos pueblos de la Prehistoria y la Edad Antigua, además de las culturas de transmisión principalmente oral, que fuera de Europa han existido hasta la Edad Moderna, nos proporcionan pocas fuentes de las que podamos deducir directamente en qué medida tenían un papel en ellas formas racistas de pensar y actuar. A través de sus tradiciones orales y rituales, en cambio, los antropólogos nos informan de que, incluso con mucha frecuencia, estaban presentes allí prácticas de diferenciación y segregación frente a otros, o también de enaltecimiento de la propia peculiaridad, de su poder o su grandeza. ¿Estaba ya ahí el germen del racismo?

Un ejemplo clásico que ilustra esta problemática es la circunstancia observada a menudo de que en muchas lenguas la denominación que se da a la propia comunidad no significaba originariamente otra cosa que «hombre». Este interesante hecho permite ser interpretado de tres maneras muy diferentes. Por una parte, puede verse en él la expresión de un universalismo original, que, sobre un fondo de identidad de la parte y el todo, llevaría consigo una gran posibilidad de integración. Sería ésta la interpretación optimista. Por otro lado, también puede observarse en este principio de *la-parte-por-el-todo* el origen de la discriminación total, en cuanto que al equiparar la vinculación particular del individuo con su «humanidad» convierte al otro y al no-vinculado más que nada en una parte del «entorno». Ésta sería la interpretación pesimista. Ambas interpretaciones siguen una forma de pensar simétrica, al no suponer como caso normal ni la igualdad de todos los hombres (universalismo) ni su diferencia distribuida en justa proporción (particularismo).

Más adecuado parece la equiparación lingüística de pertenencia a grupos y a la humanidad en relación con el evidente interés de muchas culturas por presentar su particularidad como de validez general. Esta visión no es aceptable si presuponemos como caso general un comportamiento *asimétrico* en la percepción de unos pueblos respecto a otros. En el fondo, toda identidad particular plan-

tea una pretensión universal, y precisamente desde una perspectiva histórica se evidencia una y otra vez que las comunidades tratan de atribuir a determinados aspectos de sus formas de vida un valor universal e intentan hacerlos prevalecer frente a otros.

Percepción propia y del otro en el mundo antiguo

Cuando las culturas se generalizan, aumentan su influencia o se imponen a otras, y cuando tienen vigencia en un espacio de tiempo dilatado, hablamos de culturas avanzadas. Entre las culturas avanzadas más antiguas, que desarrollaron una escritura y formas de organización política, se cuentan los sumerios en Mesopotamia, el Antiguo Egipto y la China antigua. A estas culturas se añadieron otras, como la minoica, la micénica y la fenicia en la cuenca del Mediterráneo, los hititas y los persas en el Oriente Próximo, o el reino de los nubios en África y las primeras culturas avanzadas de México. Cuna de la historia cultural europea fueron las ciudades-estado griegas, en las que surgió la cultura helénica y cuya herencia recogió el Imperio romano.

Pero cuando se habla de estas culturas avanzadas, imperios y estados antiguos, no deberíamos formarnos ideas equivocadas sobre su supuesta homogeneidad. Un visitante del presente las tendría por mucho más «multiculturales» que las sociedades actuales. Allí convivían multitud de grupos étnicos, religiosos y culturales muy distintos. Cuando en un determinado periodo era perseguido u oprimido un grupo concreto (o una religión, una cultura, etc.), era posible que en otra etapa distinta éste alcanzase el poder, sin que por ello se subvirtiera en lo fundamental el orden político como tal. En otras palabras, el moderno principio de «un Estado, un pueblo» era desconocido por completo en la Antigüedad.

La mayoría de las culturas antiguas avanzadas desarrollaron además una institución que da siempre motivo para sospechar de una dimensión racista en el orden político-social de entonces: la esclavitud. Para nosotros, actualmente, esclavitud y racismo son a menudo términos casi idénticos. ¿Pero puede trasladarse esta perspectiva a la historia antigua sin tener en cuenta sus circunstancias? ¿O acaso era entonces la esclavitud una institución legítima que contaba con la aceptación general y que por lo tanto no necesitaba ninguna otra justificación de carácter racista?

Los casos conocidos (por lo general, excepcionales) de sublevaciones de esclavos muestran que, por supuesto, éstos no siempre estaban de acuerdo con su situación. Es el caso del levantamiento de los hilotas contra Esparta (464 a. C.) o de la famosa rebelión de Espartaco contra Roma (73-71 a. C.). En ambas ocasiones los esclavos combatían la forma real de su opresión, pero no luchaban ni por su

emancipación ni contra una ideología especialmente discriminatoria; y sobre todo, no luchaban contra la esclavitud como tal. La mayoría de los esclavos de la antigua Grecia y de Roma procedía de regiones en las que también se practicaba la esclavitud. Además, los esclavos eran una capa de población «multicultural» en tan gran medida que no existía apenas relación entre su esclavitud y su origen étnico y cultural. El tener que llevar una existencia de esclavo, en general, era consecuencia de haber perdido una guerra y no de una pertenencia específica. Y finalmente, en muchas partes del mundo antiguo, la esclavitud era de hecho una forma legítima de dominio, en tanto que contaba con la amplia aceptación de una gran parte de los dominados. Sólo nos han llegado unos cuantos textos antiguos que fundamenten teóricamente la esclavitud como institución, la justifiquen o se sientan obligados a explicarla. Formaba parte de lo que era comúnmente aceptado en el mundo antiguo, como lo es en las sociedades modernas la existencia de las diferencias de clases.

Algo distinto ocurre si consideramos las imágenes de enemigos y extranjeros que griegos y romanos se formaban en relación con los pueblos limítrofes de sus zonas de influencia, y que les servían de fuentes de esclavos después de combates victoriosos. En este ámbito tiene la máxima importancia la cuestión decisiva de si era posible o no la vinculación ciudadana de los extranjeros. El término de-

cisivo a este respecto, acuñado por los griegos e incorporado por los romanos, era el de «bárbaro». En la antigua Grecia funcionaba paradigmáticamente como un «opuesto asimétrico» (Reinhart Koselleck) del nombre que los griegos se daban a sí mismos, «helenos».

«Bárbaro» y «heleno» se comportaban asimétricamente uno respecto a otro en la medida en que constituían un par de conceptos universales que en principio abarcaban a todos los seres humanos. Sin embargo, su división binaria no se basaba en un criterio superior (como por ejemplo el que diferencia según el género a hombres y mujeres). Por el contrario, la diferenciación misma era de categoría: «heleno» era nombre propio, designación de una particular pertenencia cultural, mientras que «bárbaro» (que originalmente significaba «incomprensible») se utilizaba como término más amplio aplicado a todo el conjunto de distintas formas posibles de pertenencia o vinculación cultural.

Esta asimetría de ambos términos es la que hay que tener presente al considerar su carga normativa, por ejemplo, en las descripciones concretas de los pueblos mediterráneos, tal como se nos han transmitido por famosos autores de la Antigüedad. La más antigua interpretación de los dos términos se atenía por completo a su estructura asimétrica: la diferenciación entre helenos y bárbaros era idéntica en principio a la diferencia entre cultura y ausencia de cultura, entre ley y ausencia de ley, entre

orden y desorden. Hasta no llegar a la historiografía y la filosofía griegas, desde Heródoto y Tucídides hasta Platón y Aristóteles, no se encuentran caracterizaciones amplias y detalladas de los bárbaros, o de determinados pueblos bárbaros, como crueles y salvajes, cobardes y traicioneros, degenerados y bestiales..., un campo semántico del que deriva nuestro empleo actual de los términos «bárbaro» y «barbaridad». Aunque hubo algunas descripciones positivas de los bárbaros y en ocasiones incluso admirativas, era habitual la desvalorización de las culturas no griegas.

Fue sobre todo Aristóteles quien sistematizó teóricamente esta percepción al explicar las diferencias de los bárbaros como un fenómeno de la naturaleza y derivar de ello un orden político: en su opinión, los bárbaros eran inferiores por naturaleza y, por tanto, también por naturaleza, estaban destinados a la servidumbre (eran esclavos natos), y aconsejaba a Alejandro Magno que a los esclavos había que tratarlos como animales. Podría pensarse en función de esto que tenemos ante nosotros una lógica de carácter racista en la argumentación de la discriminación y la opresión; podría decirse que por primera vez estamos ante una lógica de carácter racista en la justificación explícita de la discriminación y el sometimiento. De hecho, como en muchos otros terrenos, Aristóteles dio algunos impulsos importantes para la genealogía posterior del discurso racista y formuló influyentes formas de pensamiento; entre ellas, además de la equiparación teórica de bárbaros y esclavos (y por tanto la limitación político-espacial y la exclusión social), también, por ejemplo, desarrolló el primer intento de explicar los diferentes rasgos físicos de los pueblos por las condiciones climáticas existentes, una idea que fue retomada con entusiasmo por los autores del siglo XVIII, entre otros.

A pesar de todo esto, no puede hablarse de nacimiento del racismo a partir del espíritu de la Antigüedad. La idea despreciativa de las culturas no griegas y la exaltación de la propia era parte de la cosmovisión griega. Del mismo modo que Aristóteles describía sistemáticamente las artes y las formas políticas o los animales y las plantas, y los clasificaba en categorías, hacía lo propio con los seres humanos y los pueblos. Y como desde el punto de vista actual encontramos en sus escritos naturalistas y de anatomía numerosas falsedades, hoy puede considerarse equivocada e inexacta su etnografía. En el contexto antiguo no representaba otra cosa que una forma de clasificación del mundo empírico, en cuyo marco los bárbaros tenían una posición ciertamente subordinada, pero en todo caso bien determinada. En su existencia, y precisamente en lo que los distinguía de los griegos, los bárbaros eran reconocidos como seres humanos, aunque extraños y distintos. Ni Aristóteles ni ningún griego habría llegado a pensar que un mundo sin bárbaros sería un mundo mejor. A lo sumo en situaciones concretas, pero nunca básicamente eran considera-

dos como una amenaza, un peligro o una enfermedad. La asimetría de los términos heleno/bárbaro evitaba de entrada tales ideas; si se consideraba que lo propio estaba en peligro a causa de lo ajeno, esto presuponía un mínimo de simetría y de compatibilidad previas.

Además, el recurso a la naturaleza y lo natural tenía en el pensamiento de los antiguos otro significado de nuestro concepto actual de la naturaleza y la biología. Explicar las características humanas como características naturales siempre está determinado por la idea de la naturaleza imperante en cada caso. En Aristóteles, el concepto de naturaleza (*physis*) tenía menos que ver con nuestra moderna comprensión de la naturaleza que con lo «exterior» y el «otro» básicos de la cultura creada por los humanos. Por el contrario, Aristóteles basaba aquella comprensión de la naturaleza más en la «esencia» interior de las cosas (creadas o no por los humanos), como nosotros seguimos pensando aún hoy cuando nos preguntamos por la «naturaleza» de una cosa, en un sentido claramente no científico. *Physis* era para Aristóteles el principio de la propia realización y la manifestación de la base existencial de algo, el despliegue de su forma en el sentido de su meta, su objetivo. Este principio era aplicable tanto a cualquier planta como al Estado ateniense o incluso a la *physis* de los bárbaros.

Sólo puede hablarse de racismo en la Antigüedad si se ignoran tales relaciones significativas y las particularidades de las formas de percepción o los conceptos de la Antigüedad, si se proyectan sin más al pasado concepciones modernas y se trata de reconocerlas en cualquier forma de exclusión u hostilidad. Pero parece lógico absolver a la Antigüedad en conjunto de la sospecha de un racismo generalizado, cuando se reconoce que fenómenos tan amplios y que la caracterizan en general, como la institución de la esclavitud o la idea sobre los bárbaros, fueron legitimados y aceptados en otras cosmovisiones distintas de las que después se relacionan con el concepto de raza y de racismo modernos.

Esto no significa que haya que excluirlos de la historia del racismo. Más bien se trata de plantear de otro modo la cuestión de los orígenes de éste: no es relevante si en la Antigüedad había «ya» racismo, sino en qué fenómenos y circunstancias particulares de esa época aparecían elementos que tuvieron un papel en el desarrollo y evolución posteriores del racismo. Se encuentran entre ellos, a pesar de la defensa expuesta, algunas de las ideas aristotélicas a partir de las que después la época moderna formó «su» racismo y lo legitimó desde el punto de vista de la historia cultural.

En lo que respecta a las formas prácticas de exclusión y menosprecio en la Antigüedad, hay que señalar que las instituciones políticas y culturales no conocieron ninguna discriminación sistemática de individuos o grupos por sus rasgos físicos o étni-

cos, en gran parte a causa de su multiculturalismo. Aunque hubo excepciones, parece que en la Antigüedad a casi nadie le molestaba de manera relevante el color de la piel u otros «rasgos raciales», ni las características culturales de los pueblos extranjeros.

También el Imperio romano, después de haber conquistado todo el Mediterráneo, incluidos los Estados helenísticos, estableció un sistema de «autonomía cultural» de los pueblos conquistados, que sólo daba paso a un sometimiento si se producía una abierta resistencia. Los romanos no consideraban sus conquistas como luchas raciales o de culturas en las que fueran importantes las particularidades étnico-culturales de los pueblos enemigos, o que estuviera en peligro su propia cultura. Sus etnógrafos describen las culturas ajenas a la romana con la clásica idea asimétrica, bien como posible conquista o bien como bárbaras. Ver un peligro para la propia cultura en la existencia en sí de comunidades culturales ajenas dentro de las fronteras del Imperio, era extraño a la imagen propia tanto de los romanos como de los griegos.

Esta idea no cambió hasta la Antigüedad tardía, con la cristianización y la inicial división del Imperio romano: debido a la creciente presión a la que se veía expuesto el Imperio en sus fronteras del norte, se puede reconocer cierta exageración en las descripciones que se hacen de los bárbaros del otro lado de dichas fronteras; también se percibe una

tendencia a destacar más la propia cultura, que era necesario proteger de las irrupciones de los pueblos germánicos y del este de Europa. El peligro cada vez más real de tales infiltraciones del exterior cuestionaba la asimetría inmanente en la relación entre Roma y el resto del mundo. A la vista de su posible debilitamiento, se hacía imprescindible entonces justificar de manera explícita la propia superioridad y acentuar las diferencias entre la cultura romana y las costumbres de los bárbaros. Y esto no se hizo sólo a costa de la estigmatización de los bárbaros «al acecho», sino de la variedad cultural interna que existía en el Imperio y que llevó a una homogeneización cada vez más clara de la propia imagen político-cultural por parte de los romanos.

El papel de la religión judía y la cristiana

El asunto decisivo a la larga, sin embargo, en el que comenzaron a diluirse las clásicas formas asimétricas de percepción de la diferencia cultural, fue la religión. Al principio, y ya desde época muy temprana, los judíos tuvieron un papel especial. No sólo porque se defendieron contra el dominio romano más encarnizadamente que otros pueblos del Mediterráneo oriental y se alzaron varias veces contra Roma hasta su expulsión definitiva de Jerusalén en el año 135, sino porque, tanto en su patria ocupada como en la diáspora posterior, se mantuvieron fie-

les a los ritos y costumbres de su fe monoteísta. La idea de ser el pueblo elegido les prohibía al mismo tiempo adoptar las costumbres de culturas ajenas. De este modo, el judaísmo chocaba con las culturas clásicas, y sobre todo con la romana, y mostraba un modelo nuevo de percepción del yo y del otro, distinto y alternativo, pero también claramente asimétrico.

Ya hemos comentado que, en principio, todas las culturas unen a su particularidad también una pretensión de validez general. Pero esto puede darse de distintos modos y en distinta medida. En comparación con la cultura griega o la romana, el judaísmo se caracterizaba por un modo distinto, pero igualmente significativo, de centrar la peculiaridad de su pueblo en la idea cultural y religiosa que tenían, como también en el contacto con las demás culturas. Es así como el judaísmo se convierte en un ejemplo destacado de que una estructura asimétrica de la imagen propia y del otro no tiene por qué desembocar automáticamente en la conquista, colonización o sometimiento de culturas ajenas. Más bien esta asimetría y la idea de ser elegidos en exclusiva, propia de la cultura judía, ha contribuido a mantenerla y desarrollarla a lo largo de siglos de diáspora, sin someter a culturas no judías o discutir su derecho a existir. Por otra parte, no dejaba de ser esa pretensión pasiva de exclusividad lo que llevó a menudo al judaísmo a la confrontación con las diferentes culturas hegemónicas de cada momento.

Surgida de una secta judía, y con una pretensión de validez general también monoteísta, el cristianismo fue la siguiente religión con la que se enfrentaría el Imperio romano para acabar por adoptarla. Perseguida hasta el siglo III, el emperador Constantino garantizó a los cristianos la plena libertad religiosa ya a comienzos del siglo IV. Aunque con el neoplatonismo se volvieron a despertar las creencias y los cultos clásicos, apenas poco más de un siglo después de las últimas persecuciones, el cristianismo iba camino de convertirse en la religión dominante del mundo romano. Al mismo tiempo se dividió el Imperio y los romanos comenzaron a retirarse poco a poco de Europa central y occidental, mientras avanzaban germanos y godos.

En lugar de la idea judía de ser el pueblo elegido, entró en el cristianismo un nuevo concepto, el del universalismo, hasta entonces ajeno a la Antigüedad. Su aparición se produjo tras los viajes apostólicos y las epístolas de San Pablo. En lugar de sentirse, en cuanto religión especial, una comunidad diferenciada respecto del resto de la humanidad, el cristianismo se consideraba la verdadera religión de *toda* la humanidad. Esta creación del universalismo por una nueva comunidad de fe (al principio insignificante por completo) tuvo consecuencias decisivas para la historia de la percepción de la diferencia cultural –y con ello para la historia de la evolución del racismo– que llegaron hasta bien entrada la Edad Moderna. En cualquier caso, este nuevo uni-

versalismo cristiano no neutralizó del todo la asimetría existente en la percepción propia y del otro, pero la hizo funcionar de un modo nuevo y produjo efectos muy distintos. Esto se expresó también en nuevos términos opuestos, que en la Edad Media se hicieron tan determinantes como en la Antigüedad clásica el concepto de bárbaros: el de paganos, judíos y herejes.

3. Paganos, judíos y herejes: ¿racismo en la Edad Media?

Como ocurrió en la historia de la Edad Media en general, las formas de la imagen colectiva propia y del otro en este periodo estuvieron caracterizadas sobre todo por el dualismo del poder eclesiástico y el laico. Con harta frecuencia ambos estaban enfrentados entre sí, pero eran considerados partes integrantes de un orden general, al que se añadían fórmulas e influencias de la filosofía antigua, de la tradición judía e islámica, e incluso de tradiciones paganas y de cultura popular que impregnaron a la larga el sistema de este orden social eclesial y dinástico. Pero para la búsqueda de formas de racismo en la Edad Media es de una importancia decisiva conocer la evolución del pensamiento cristiano desde los Padres de la Iglesia hasta el comienzo de la Edad Moderna.

Hasta los siglos IV y V, en las comunidades cristianas primitivas fue determinante para la percepción

propia y del otro el universalismo radical, tal como lo había formulado San Pablo. Se basaba en la idea de un comienzo radicalmente nuevo, que el mundo había experimentado con la venida de Cristo. En esta idea ya había desaparecido la diferenciación entre culturas y pueblos (también entre helenos/romanos y bárbaros). Y era así en la medida en que, desde la perspectiva cristiana de su posible conversión, todos estos grupos estaban en un mismo plano. Frente a ellos se concebía la nueva comunidad de los cristianos, que básicamente abarcaba a todos los pueblos, concebida como superior y distinta por completo.

Mientras la nueva fe se practicó estrictamente en comunidades locales y estuvo obligada al secreto, su universalismo se podía concebir de una manera pura, como visión de futuro. Pero cuando desde Constantino el destino del cristianismo se unió cada vez más estrechamente al del Imperio romano –a la vez que éste iba siendo conquistado paulatinamente por los bárbaros– perdió el universalismo paulino su validez general. En lo sucesivo, la unidad de la nueva religión corría el peligro de perderse por el gnosticismo y por otras variantes nuevas de la fe. En buena medida como reacción a esta crisis, se produjo la fijación de la fe cristiana a través de los comentarios, exégesis y apoyos de la tradición de los Padres de la Iglesia. En este contexto, San Agustín en particular formuló una nueva idea del universalismo cristiano que siguió siendo mucho tiempo determinante para la percepción propia y de los extraños en la Edad Media.

Universalismo cristiano y diferencia cultural

Partiendo de la reflexión sobre la relación existente entre el cambio del mundo y la eternidad de Dios, San Agustín elaboró la doctrina de los dos reinos o Estados, la «ciudad terrena» (*civitas terrena*) y la «ciudad de Dios» (*civitas Dei*). Ambos eran conceptos universales en la medida en que no tenían un lugar concreto y reconocible, pero permitían una diferenciación particular entre la vida pecadora del hombre en el acontecer terreno y su esperanza de salvación en el ámbito de la Iglesia. También consideraba el acontecer en el mundo como una forma temporal y concreta de la creación divina, que desde el principio y de forma irrevocable se dirigía hacia su disolución el día del Juicio Final. Preparación y grado intermedio en esta evolución era la Iglesia, que reúne a los llamados a salvarse. En este modelo, el mundo se dividía, por una parte, en cristianos y no cristianos, pero por otra, visto en su evolución temporal a largo plazo, era indivisible y universal a la larga. Asimismo, de la temporalización de la imagen cristiana del mundo resultaban dos categorías diferentes de no cristianos. De los paganos y bárbaros surgían los «todavía no cristianos» y de los heterodoxos y herejes, los «ya no cris-

tianos». Sólo el judaísmo tenía una situación especial, ya que era cuna de la religión cristiana, pero además era considerado ya entonces y para siempre opuesto al cristianismo.

En el transcurso de la Edad Media apenas hubo cambios en esta estructura de la consideración cristiana de sí mismos y de los demás, y permitió formas de evangelización y conversión tanto pacíficas como violentas. La situación esencialmente peligrosa de los judíos dentro de este patrón de pensamiento se manifestó con la Cruzada de 1096, cuando se produjeron los primeros pogromos y asesinatos masivos de judíos; en ellos se expresaba un posible odio, que, por otra parte, en ningún momento se dirigió ni siquiera contra los infieles en Tierra Santa. Desde entonces se repitieron una y otra vez tales pogromos, en los que el judaísmo se fue convirtiendo cada vez más en un chivo expiatorio al que se recurría regularmente, en especial en el contexto de la epidemia de peste que asoló Europa a lo largo del siglo XIV.

Pero en general, la cosmovisión cristiana hasta los siglos XII y XIII daba una impresión más bien de algo cerrado y apenas buscaba una prolongación continuada de la propia zona de influencia. Con excepción de los judíos y de la España musulmana, el cristianismo se veía poco enfrentado con las formas de cultura y fe rivales. En la escolástica incluso se incorporaron elementos del pensamiento islámico y judío, que se integraron en la filosofía cristiana de tal modo que se produjo un auténtico intercambio religioso cultural. En su transcurso, la filosofía aristotélica adquirió cada vez más importancia como obra de referencia superior, transmitida por musulmanes, judíos y cristianos.

Pero en las ideas surgidas sobre las personas y las culturas más allá de la zona de influencia cristiana, dominaba una visión a menudo fantástica y esotérica. En aquellas regiones desconocidas ya no se suponía, como en la Antigüedad, que existían otras tribus de paganos y bárbaros, sino que allí comenzaba, en la imaginación de muchos sabios de la Edad Media, un mundo diferente por completo, de seres fabulosos y de costumbres satánicas. Ahí se refleja el relativo aislamiento de la imagen del mundo medieval frente a la de la Antigüedad. Lo desconocido era sinónimo inmediato de representante de la otra parte del orden cristiano, no destinada a la salvación. Así, quedaba excluido sistemáticamente como la otra parte de la creación, pero era posible describirlo detalladamente por los textos sagrados, sin que fuera necesario tenerlo a la vista. En esta cosmovisión difícilmente puede percibirse una dimensión racista.

En lo que respecta a la visión laica y los conflictos políticos medievales, apenas puede hablarse de motivos racistas reconocibles. Las fuentes informan una y otra vez de cruzadas de diferentes señores contra determinados pueblos, pero no existió una sistemática racista de los pueblos europeos que hu-

biera sobrevivido a una posterior alianza política. Ordenar el mundo medieval según grupos étnicos y pueblos fue sólo un invento de la historiografía de los siglos XVIII y XIX, y en los estudios actuales sobre la Edad Media se considera superado.

Más importante para la evolución posterior del racismo fueron otros dos elementos más abstractos que se difundieron en el cristianismo medieval: en primer lugar, el concepto de una cristiandad universal y la idea unida a éste de una hermandad universal, que en el siglo XVIII se retomó y jugó un papel decisivo en la formación del concepto laico e ilustrado de la humanidad. De importancia también fue la doctrina agustiniana de la predestinación, que perduró, y que la Iglesia sólo transmitió de forma atenuada, aunque como idea, sin embargo, continuó influyendo hasta en las representaciones deterministas de la Edad Moderna. San Agustín la sostuvo en su forma fundamental, suponiendo una división binaria básica entre los destinados a la salvación y los demás, predestinados a condenarse.

Aquí se articuló por primera vez la teoría de que la exclusión inmanente de una parte del conjunto podía ser un elemento constitutivo en el mantenimiento y la evolución predeterminada de ese conjunto. Con ello se había creado una idea que, mucho después, volvería en la imagen del mundo cientificista de la Edad Moderna en una forma tergiversada. Suponía que una humanidad grande y emparentada por naturaleza estaba dividida necesariamente en razas incompatibles, cuya separación servía para el bienestar del conjunto de los seres humanos.

Individuo y colectividad

La ordenación del mundo agustiniana fue sistemáticamente estudiada por la escolástica de la Alta y la Baja Edad Media, que, apoyándose en Aristóteles, la fundamentó con la ayuda de la teología y la desarrolló empíricamente. El pensamiento escolástico ensambló más estrechamente que antes el orden divino y el terrenal, y esbozó, por ejemplo con Santo Tomás de Aquino, no sólo el mundo ideal divino y su creación, sino al mismo tiempo una filosofía política y social de la realidad medieval. Esta nueva valoración de la razón y los métodos empíricos por el pensamiento cristiano tuvo como consecuencia sobre todo una nueva forma de individualización de la fe: desplazó claramente el centro de gravedad de la fe desde un orden esquemático de la marcha del mundo (como lo había descrito San Agustín) a la responsabilidad, la vida espiritual y la conciencia del individuo.

En el lugar de la predestinación aparecía un momento de libertad de la voluntad individual, con lo que el abandono de la fe se hacía moralmente mucho más grave. Para Santo Tomás, era natural la falta de fe en paganos y bárbaros, porque básicamente

no podían saber más. Los herejes, en cambio, estaban obligados a saber, pues conocían el mensaje divino; por ello, su incredulidad había de perseguirse con mucha mayor decisión. Y también los judíos conocían la verdadera fe, pero desde hacía siglos se empeñaban en ignorarla, según el convencimiento general. Desarrollada a partir de estas ideas, la expresión más conocida de una política de conversión individual y vuelta de los desviados al seno de la Iglesia fue la Santa Inquisición, como forma política de examen de conciencia, que en la Edad Media tardía y hasta bien entrada la Edad Moderna se aplicó de forma masiva.

Otras características de esta individualización de la fe fueron la actividad pastoral y la atención espiritual de la Iglesia como institución. De acuerdo con la imagen bíblica del pastor y su rebaño, se dirigía el cuidado de las almas a la salvación del individuo. Pero tenía una dimensión colectiva, pues así como con cada oveja se fortalecía todo el rebaño, también con cada alma lo hacían la comunidad y la cristiandad entera. Esta atención a cada individuo, como base del fortalecimiento y la conservación del conjunto, no era desconocida en la Edad Antigua, pero a lo sumo era una idea de importancia sólo para las capas dominantes. En la Edad Media se convirtió en parte integrante y esencial de la formación de la comunidad cristiana, pero no desplegaría su mayor efectividad hasta la Edad Moderna, cuando se llegó a mantener incluso órdenes colectivos

en los planteamientos liberales sobre derechos y libertades individuales. Esta idea sí la encontramos en el racismo moderno, donde se muestra tal atención al individuo, formulada en nombre de la comunidad. Aquí se manifestaba en la idea de que la conservación, la salud y la pureza de la colectividad biológica dependen esencialmente de la conducta y la «conciencia racial» del individuo.

En conjunto, la imagen cristiana del mundo propia del Medievo presenta algunos elementos que se repiten en las formas posteriores del racismo en la Edad Moderna. ¿Podríamos hablar por ello de una prehistoria del racismo en la Edad Media? En general se invocan como argumentos de tal hipótesis sobre todo las violentas prácticas de exclusión de la época: la Inquisición, los pogromos antisemitas, las conquistas (en ocasiones sangrientas en extremo) de los señores terrenales y las Cruzadas. Sin embargo, no se debería culpar demasiado apresuradamente al racismo y convertirlo en símbolo general de la violencia política y los sufrimientos en la historia. Precisamente el hecho de que estas prácticas tuvieran una causa casi exclusivamente teológico-religiosa, induce a considerar en la cuestión de los principios del racismo la imagen de sí que tenía el cristianismo medieval.

Esta imagen propia, sin embargo, permaneció unida en lo más íntimo a una idea asimétrica, a pesar de las nuevas ideas. Elegidos y destinados a la salvación sólo lo estaban los cristianos. Todos los

no cristianos tenían la posibilidad de diversas formas de integración pacífica u obligada, pero sin bautizo les estaba negada la salvación. En consonancia con esto, nunca se les consideró un peligro para la existencia de la cristiandad como tal. Este modelo de exclusión básica dentro de una integración al mismo tiempo posible por principio, parecía flexible y también bastante estable para prescindir durante siglos de las razones y prácticas de exclusión o desprecio derivadas de él.

4. La «raza» en los comienzos de la Edad Moderna

Las cuatro grandes revoluciones de los siglos XV y XVI, por las que hasta hoy hablamos del principio de la Edad Moderna, fueron también decisivas para la formación del concepto de raza: la expansión europea, que comenzó con la conquista de América; la Reforma y la escisión de la fe cristiana; la invención de la imprenta, con la difusión mediática del conocimiento que le siguió, y por último, la creación de una ciencia moderna, estrechamente relacionada con la imprenta, que poco a poco se emancipó de la teología. Se añade además la finalización de la Reconquista, con la «recatolización» de España, que desde el siglo VIII había estado dominada por la cultura árabe-musulmana.

En el año en que Colón descubrió América, tomando posesión de los nuevos territorios, de las «Indias», en nombre de España, en este país se dio por terminada oficialmente la Reconquista. Con la con-

quista de Granada, último bastión musulmán, en 1492 se culminó definitivamente la lucha política y militar contra los musulmanes, llevada a cabo inicialmente por los pequeños reinos cristianos del norte de España, que tuvo su principal desarrollo en los siglos XII y XIII y contó con el apoyo de la Iglesia y la Inquisición. En el marco de una política unificadora, se presionó en gran manera a los numerosos judíos asentados en España y que habían convivido hasta entonces de forma pacífica y culturalmente productiva con los musulmanes, pero también con los cristianos. En particular, en el siglo XIV ya se produjeron una serie de violentos pogromos que obligaron a muchos judíos a convertirse al cristianismo para protegerse. Esta política se formalizó en el mismo año de 1492, una vez completada la expulsión del Islam, mediante un edicto oficial que exigía la conversión obligada de todos los judíos asentados en España.

En estas circunstancias adquirió relevancia política un problema que hasta entonces sólo había tenido importancia para algunas personas: la posibilidad de que se produjera una conversión (obligada) sólo formalmente y hacia el exterior, mientras que la persona en cuestión se mantenía secretamente y en su fuero interno fiel a la antigua fe. El cristianismo, como cualquier religión que alienta la labor misionera y busca conversiones, conocía desde el principio este problema. La Iglesia había desarrollado una serie de estrategias, desde las tareas pasto-

rales a través de la confesión y la atención espiritual hasta la Inquisición, para controlar la pureza de la fe por medio de un examen de conciencia que realizaría el propio individuo. Por muy cruel que pudiera haber sido este examen para muchos, hasta el siglo XV funcionó en principio dentro del marco de la idea clásica de que una confesión de fe garantizaba la pertenencia a la cristiandad redentora. Frente a esta relación inmediata entre la conciencia individual y la comunidad cristiana universal, todas las demás formas de pertenencia colectiva, incluida la de una fe antigua, se habían considerado secundarias hasta entonces, con excepción de la pertenencia a un sexo, en tanto que las mujeres fueron tratadas por la Iglesia ya desde el principio como una «categoría especial».

Pero en el caso de los judíos españoles, los nuevos dueños católicos del poder de finales del siglo XV se vieron enfrentados a un colectivo que en gran parte se había adherido al cristianismo por una presión ejercida durante dos siglos, pero que seguía existiendo como cultura judía. Ya con anterioridad a 1492 se habían dado diversos nombres a estos judíos convertidos: «conversos» se denominaba a los que habían abrazado la fe cristiana –voluntariamente u obligados– siendo ya adultos, mientras que a los descendientes de quienes se habían convertido en los decenios o siglos precedentes se les conocía como «marranos». Fueran como fuesen las creencias reales de estos grupos, lo decisivo es que por

primera vez se había establecido, sobre la base de circunstancias que duraron mucho tiempo, una cultura y tradición judías con relativa independencia de la fe oficial de sus miembros. A este fenómeno de una identidad y pertenencia particulares –que era más que la suma de las confesiones de fe individuales reunidas en ella– se enfrentó, sin saber cómo en un principio, la idea católica de la existencia de un lazo inmediato entre el individuo y el conjunto.

La consecuencia no fue sólo aquel edicto de 1492 que encubría una expulsión forzosa, sino una política de sospecha no muy distinta de las posteriores cazas de brujas. Teniendo en cuenta que los criterios tradicionales de pertenencia al cristianismo ya no eran seguros, se esforzaban en detectar a los infieles en general y a los judíos en particular hasta en sus actitudes más íntimas y ocultas para crear una España unitariamente católica en su pureza natural. Teniendo siempre presente, en particular, a aquel gran grupo de conversos sólo a medias (que, ya desde hacía varias generaciones se había formado por la práctica de persecuciones seculares, y que sin embargo se mantenía fiel, real o supuestamente, a las tradiciones judías), la clásica cuestión de la «pureza de la fe» se transformó en una nueva y aún más importante, la de «limpieza de sangre».

Por la larga duración de la Reconquista y por el hecho de que los judíos en España, más que en ninguna otra parte de Europa, habían sido hasta principios del siglo XIV una parte destacada de la sociedad y muy influyente en la cultura, la búsqueda de «sangre impura» podía afectar en principio a cualquier grupo social, tanto a los campesinos como a la nobleza. Es ahora, al comienzo de este proceso, cuando se habla por primera vez de «raza», término aplicado en un primer momento sólo a los conversos y marranos, pero muy pronto extendido a todos los judíos y a los musulmanes (moriscos) obligados a convertirse. Si hasta ese momento el término se había empleado sólo con referencia a la cría caballar y al enaltecimiento de linajes nobles, serviría en adelante para escrutar a los grupos que se habían convertido.

No carece de importancia tener en cuenta este nacimiento del concepto de «raza» en sus estructuras fundamentales. Destaca una coyuntura que se repite formalmente varias veces en el transcurso posterior de la historia, aunque en circunstancias muy distintas, y que casi de forma regular forjaría el concepto de «raza» y el pensamiento político racial. Históricamente, por primera vez entonces perdió importancia y disminuyó el significado de la conversión al cristianismo y el bautismo como criterio unívoco de vinculación a la comunidad cristiana. Como reacción para proporcionar estrategias a una política de conversión obligada, con ayuda del concepto de «raza» se inventaron nuevas categorías de vinculación, naturales en apariencia; así, en lugar de la profesión de fe, el origen biológico del individuo se convirtió en una característica básica de la

pertenencia. El objeto de estas nuevas categorías raciales era ordenar una sociedad, de hecho multicultural, a la que se pertenecería, al principio, siguiendo un criterio natural, y que se unificaría luego mediante la conversión forzosa. Así se integraron, por primera vez, los conceptos de cultura, fe y tradición, en el contexto de la Reconquista, en la nueva categoría de «raza», y luego se incluyeron en el ámbito de un origen colectivo.

Este primer desarrollo del racismo de la época moderna en la España de finales del siglo XV no podemos analizarlo exclusivamente desde la perspectiva de la España –o de los españoles– de la Reconquista. Más bien hay que verlo como un episodio de toda Europa, por cuanto la Península Ibérica era, como ninguna otra zona, encrucijada y crisol de las tres culturas religiosas dominantes en el continente. Además no era de extrañar que cuando, en general, reinaba en Europa el deseo de un nuevo orden mundial con el surgimiento de una nueva ciencia, del humanismo o de la reforma interna del catolicismo, tuviera lugar la primera gran reordenación política allí donde el desorden cultural parecía mayor. En cualquier caso, esta primera expresión de prácticas y patrones de pensamiento decididamente racistas en los albores de la Edad Moderna indica que «raza» y «racismo» no son en modo alguno fenómenos arcaicos, sino que tienen un papel allí donde está en juego una *reordenación racional* de la idea de pertenencia.

Además del empleo del término «raza» para denominar a judíos y moros en la España de finales del siglo XV, en el XVI contribuyó también a su expansión por Europa la disputa política en Francia en torno a la relación entre la nobleza de sangre *(noblesse de race)* y la de servicios *(noblesse de robe)*. El primer concepto era invocado por la tradicional nobleza de nacimiento para reclamar unos derechos políticos ya consolidados. Mientras fracasaba en buena medida este intento de defender los propios privilegios ante quienes habían alcanzado la nobleza por méritos propios, el término «raza» se fue imponiendo con mucha rapidez en la sociedad estrictamente jerarquizada de Francia como denominación general aplicada a las características y cualidades de los estamentos sociales. Esto tendría sus consecuencias en la Revolución francesa e incluso mucho después.

Así, como término que se refería a la suma de las cualidades y rasgos internos que acompañan a la vinculación a un determinado grupo, «raza» pasó del español y el francés al italiano, al inglés, al alemán y pronto también a las lenguas del norte y el este de Europa. No tenía mayor importancia la cuestión de a qué grupo debía aplicarse correctamente, y así, ya en el siglo XVI, y más en el XVII, a cualquier clase de colectivo se le podría identificar con raza. Las expresiones «raza cristiana» o «raza de los cristianos» eran tan corrientes como «raza judía», «raza noble», «raza humana»..., e incluso se utilizaba el

concepto como insulto: «raza del diablo» o «raza satánica».

A pesar de ser tan variado el uso de la palabra a principios de la Edad Moderna, poco tenía que ver con la diferenciación, corriente para nosotros, entre naturaleza y cultura, que hasta el siglo XVIII no se estableció como distinción determinante. De esta forma, en ningún caso se puede hablar de matices biológicos en el sentido actual en ninguno de los contextos citados, ni siquiera cuando se trataba explícitamente de sangre y ascendencia. En los comienzos de la Edad Moderna, palabras como «raza», «herencia», «linaje», «origen» o incluso «sangre» tenían significados que se solapaban. Su significado «biológico» apenas podía distinguirse de su sentido político o cultural. Pero una cosa tenían en común: contribuyeron fundamentalmente a sustituir a la fe religiosa como criterio primario hasta entonces de pertenencia a una comunidad.

Lo que comenzó con los judíos bautizados de España continuó por todas partes en Europa: estamentos sociales, comunidades lingüísticas, colectivos regionales, étnicos y políticos dejaron de lado las formas de comunidad religiosa y a veces incluso se enfrentaron a ellas. A esto hay que añadir además la variedad de culturas paganas fuera de Europa, algo que se hacía cada vez más evidente. En ambos contextos, el concepto de «raza» actuaba como una primera categoría, aunque vaga, para la diferenciación y ordenación de grupos. Presuponía una ascendencia y un origen comunes, pero sin citarlos expresamente. Esta función del término para establecer una primera distinción útil de grupos humanos, cuyos orígenes eran inciertos, se conservó durante mucho tiempo. Todavía en 1784, para el historiador y explorador Georg Foster, «raza» no era otra cosa que la denominación de un grupo o de un pueblo «con carácter propio», pero ciertamente de «ascendencia desconocida».

Con ello la «raza» aludía a una especie de saber secreto, a una verdad oculta sobre el origen y el carácter natural de determinadas personas, sin que en el individuo concreto éstas hubieran de ser reconocibles inmediatamente. La raza era la esencia oculta de un determinado grupo de seres humanos, expresión de lo que residía en la sangre, y que precisamente por ello no era reconocible de forma inmediata, sino en las profundidades del origen y la ascendencia. Así, el concepto debía establecer diferencias donde éstas corrían peligro de difuminarse, y explicar vinculaciones donde éstas eran inciertas.

Si la definitiva expulsión de los musulmanes y la consideración de los judíos como raza en 1492 marcaron el comienzo europeo del discurso moderno sobre la raza, el desembarco de Colón en las Bahamas ese mismo año permite identificar su nuevo comienzo, ahora en la historia mundial. En los cinco siglos siguientes de colonización del mundo –y a partir de un fundamento teórico en la raza repetido una y otra vez– se llegará universalmente a

formas de violencia racista que eran ajenas a la Edad Antigua y a la Edad Media desde el punto de vista cualitativo y cuantitativo. Este proceso de expansión estuvo acompañado de un nuevo conocimiento sobre el carácter global del mundo. Aunque pasarían aún siglos antes de que los últimos lugares desconocidos del globo se descubrieran para Europa, el carácter planetario de nuestro espacio vital ya no podía negarse a partir de 1521, cuando el último de los barcos de Magallanes regresó de Oriente después de haber dejado Europa navegando hacia Occidente. Con ello no sólo quedó probada la esfericidad de la Tierra, sino la limitación planetaria real del espacio mundial. Desde ese momento, la humanidad vivió en una esfera cerrada, que por un tiempo podía aún descubrirse y conquistarse, pero que desde un determinado momento habría de ser ineludiblemente repartida y administrada.

Expansión y esclavitud

En el marco de su intensa actividad evangelizadora en el «Nuevo Mundo», la Iglesia volvió otra vez a poner claramente en primer plano las ideas de integración del universalismo cristiano y a considerar la conversión y el bautismo criterios inequívocos de pertenencia a la cristiandad redentora. Al principio esto tuvo apenas consecuencias positivas para los afectados, como en el caso de los indígenas americanos. Para los conquistadores laicos apenas suponía una diferencia que algunos de estos «salvajes» estuvieran o no bautizados por los misioneros. Pronto se acostumbraron a ver en las culturas autóctonas de las tierras recién descubiertas sólo un factor más de la naturaleza de esas latitudes, a menudo hostil, y como mucho, a diferenciarlas por su capacidad y disposición para el trabajo. Ya Colón había informado sobre la escasa disposición de los indios sudamericanos para dejarse integrar en las tareas productivas, mientras que en este sentido los portugueses –como señaló con claridad– lo tenían mucho más fácil con los habitantes de la costa occidental de África. Por eso, no habían pasado ni veinte años después del primer viaje de Colón cuando en enero de 1510 navegó hacia Haití el primer barco con cincuenta esclavos negros del África occidental, al principio todavía pasando por España, para volver a Europa con productos de ultramar. Se puso así la primera piedra de lo que luego se llamaría «el triángulo del comercio de esclavos» entre Europa, África y América, en cuyo desarrollo se estima que fueron trasladados a la fuerza hasta el siglo XIX de 11 a 15 millones de seres humanos; fue el primer sistema económico de la historia auténticamente «globalizado».

Sin embargo, no fue sólo la escasa disposición para el trabajo de los indígenas americanos lo que hizo que los europeos embarcaran esclavos para América, sino también la rápida disminución de la

población indígena durante las primeras décadas que siguieron a la llegada de los europeos. La violencia desconsiderada de los conquistadores españoles, ya ante una menor resistencia, y las consecuencias del contagio de enfermedades desconocidas hasta entonces en América diezmaron el número de los indígenas tan rápidamente que en las islas occidentales de las «Indias» hacia mediados del siglo XVI no vivía ya más que una parte mínima de la población originaria. En el continente, de Perú a California, este proceso se repetiría reiteradamente.

No obstante, esta política no impedía que los conquistadores españoles y portugueses tuvieran relaciones sexuales con las indígenas. De ahí que muy pronto se llegara en las colonias españolas y portuguesas (y más que en territorios bajo el dominio de otros países europeos) a la formación de poblaciones muy mezcladas en cuanto a la raza, cosa que se vio todavía aumentada por la «importación» de esclavos africanos. Así, en Sudamérica, de la política inicial de sometimiento y colonización que acabó con buena parte de la población surgió a la larga una población multiétnica. Éste no fue el caso en las conquistas, más tardías, de ingleses, franceses y holandeses, que también poblaron sistemáticamente sus colonias; en especial en Norteamérica y después en Australia y en el Pacífico, este colonialismo causó a la larga el sometimiento y el casi total exterminio de las poblaciones indígenas.

Aunque estas prácticas de aniquilación, con sus millones de víctimas, desde nuestra óptica actual representan genocidios y formas racistas de destrucción de culturas ajenas, no hay que olvidar que se extendieron durante largo tiempo y no seguían ningún programa político específico ni estaban legitimadas por conceptos racistas de superioridad. Como ya se ha explicado en el primer capítulo, forma parte más de los rasgos centrales del racismo moderno el hecho de que praxis e ideología se alimenten mutuamente.

En no pocas ocasiones, la práctica de la esclavización masiva y el exterminio era lo que necesitaba una justificación posterior en forma de modelo jerárquico del orden natural, sobre todo cuando se cuestionaba si era lógica esa praxis. Entre tanto, bastaba para justificarlos simplemente la medida de la violencia empleada. Más importante era el hecho de que el mundo fuera de Europa no era un territorio virgen, sino que era evidente que estaba poblado por seres humanos ya desde hacía mucho tiempo. Desde los primeros viajes de Colón, este tema se convirtió en uno de los asuntos políticos más significativos y en asunto fundamental de la identidad europea. El poder laico, la Iglesia, la nobleza, los comerciantes o la gente culta reaccionaron de distinta manera frente a esta cuestión. En cualquier caso, sería erróneo considerar la historia de la expansión europea como consecuencia de un racismo europeo existente de antemano. La expan-

sión colonial forma parte, por el contrario, de las circunstancias que a la larga posibilitaron la formación del racismo europeo moderno.

En los escritos y reflexiones de los conquistadores y misioneros –testigos de los sangrientos combates que en el siglo XVI destruyeron las formas de organización política mesoamericana– puede leerse en qué medida sólo la propia praxis racista dio ocasión para formular caracterizaciones pseudoetnográficas de los «salvajes», acudiendo a tópicos de la Antigüedad, cristianos o incluso racistas. (Precisamente en estas informaciones se apoyaron las primeras sistematizaciones científicas sobre las razas de los siglos XVII y XVIII.) Se añadieron también las experiencias de los colonos que residieron durante mucho tiempo en las zonas colonizadas, y, lo que es más importante tal vez, surgió en Europa la idea de un imaginario fantástico que floreció progresivamente. Por muy abstracto que pudiera ser el conocimiento de los continentes lejanos para la mayoría de los contemporáneos, en su imaginario se convirtieron muy rápido en parte de lo propio.

Un ejemplo clásico es el tópico de los caníbales, que fue transmitido desde principios del siglo XVI en relatos y folletos, después en novelas y tratados eruditos, y que hasta hoy tiene un lugar propio en la historia de la cultura europea. Aunque la arqueología moderna evidencia la existencia de una gran violencia ritual en el sistema de dominio de las altas culturas mexicanas, y que incluso se llegó al consumo en algunos ritos de partes del cuerpo humano, hasta ahora no se ha demostrado que existiera en ningún lugar auténtico canibalismo. En la visión de los europeos, sin embargo, aquellos rituales especiales se convertían en una práctica corriente en la alimentación, con detalles salvajes, que iría acompañada de una práctica de cacería humana de víctimas seleccionadas, a las que se cebaba y eran devoradas a diario, y que procedería de una crueldad innata. Incluso en el ámbito lingüístico alemán ya circulaban desde 1510 panfletos sobre los «devoradores de seres humanos» en ultramar, que eran peores «que los animales irracionales».

Pero también aquí inicialmente existía menos un sentimiento de superioridad racista que el conocimiento de pueblos con los que se había contactado, y cuya condición humana era incierta. El mito de los caníbales tenía un sentido claro: en la medida en que esos pueblos eran devoradores de seres humanos, estaba asegurada la humanidad de la propia praxis violenta. Mucho tiempo se consideró el canibalismo una realidad y se siguió atribuyendo a las culturas que se iban descubriendo como una forma típica de alimentación. Sólo con el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe apareció la idea de que incluso los caníbales eran susceptibles de ser educados.

En el siglo XVIII, esta idea de la educación tuvo importancia también en las plantaciones del Caribe, donde se desarrollaron los elementos básicos de las sociedades esclavistas contemporáneas. Allí evo-

lucionó la esclavitud a un sistema de dominio patriarcal, que unía ideas casi humanitarias de protección social y responsabilidad con la estricta falta de libertad de los esclavos y su estatus de «posesión». De ahí surgió un sentimiento de pseudoaristocracia en los dueños de plantaciones, en cuyo núcleo residía la idea de la innata inferioridad racial de los africanos. Entre los supuestos incuestionables figuraba la necesidad de la educación y el cuidado de los esclavos, así como el castigo estricto y violento de sus transgresiones de las reglas, o también su supuesta disponibilidad sexual. Hasta la Guerra Civil norteamericana de 1861-1865, este primer sistema cultural genuinamente racista en su estructura básica no tuvo su final definitivo, aunque lamentado todavía mucho tiempo después. En conjunto, la esclavitud y el tráfico de esclavos representaban la primera forma de un racismo ya plenamente definido en la Edad Moderna europea, un racismo que tuvo cuatrocientos años de existencia e impulsó y caracterizó la relación en la época moderna de Europa con el resto del mundo.

Pero la esclavitud y el tráfico de esclavos reflejan también los cambios que el racismo experimentó en esa época. Al principio existió una escasez de mano de obra en el Nuevo Mundo que se solucionaría con algunas personas «traídas» de otras tierras precisamente colonizadas entonces. Con el tiempo, la esclavitud como sistema económico desplegó una dinámica que hacía necesario explicar por qué se

había convertido a seres humanos en mercancías. En esta degradación real de los africanos convirtiéndolos en bestias de carga estuvo el auténtico origen histórico de por qué luego se los situó en el escalón inferior de la jerarquía racial. El desdén con el que sobre todo la Ilustración y el idealismo europeos consideraron precisamente a las culturas africanas, era sobre todo reflejo de esa práctica de la esclavitud que ya duraba siglos.

Con análoga dificultad se formó la imagen propia y del mundo por parte de los europeos, cuando desde finales del siglo XVIII se introdujeron, también en la realidad política, las reivindicaciones universalistas e igualitarias del pensamiento ilustrado, como demuestra el ejemplo del traficante de esclavos y defensor de los derechos humanos Thomas Jefferson. Como reacción a estos nuevos modos de abierta deslegitimación de la esclavitud en el pensamiento europeo occidental, el racismo desarrolló una nueva forma de actuar. En lugar de fundamentar comportamientos racistas, apareció su consolidación práctica según los supuestos de teoría racial antes sólo legitimadores. Estos supuestos, a los que recurre el racismo moderno en todas sus variantes para seguir desarrollándolos al mismo tiempo, surgieron esencialmente en los tres siglos transcurridos entre los primeros viajes de Colón y la Revolución francesa, cuando Europa no sólo se expandía, sino que simultáneamente se producía en su interior una lar-

ga y dura lucha por el poder político y la soberanía de su tradición cultural.

Ciencia y pensamiento político

Tras la conquista del «Nuevo Mundo» no pasó mucho tiempo antes de que los pensadores europeos lo descubrieran también como lugar de proyección para expresar su propia insatisfacción. Ya en 1580, Montaigne (por cierto, en un ensayo sobre el canibalismo) delineó las características generales de aquella imagen del «buen salvaje» que hasta bien entrado el siglo XIX seguiría disfrutando de enorme popularidad. Sin embargo, no se trataba de algo parecido a una nueva forma de respeto o reconocimiento. Más bien mostraban las costumbres ajenas a Europa como expresión de pureza, naturalidad y dignidad, aun en sus aspectos más violentos, en la medida en que parecían no contaminadas por cualquier cultura de tipo europeo. Así, se evidenciaba el comportamiento europeo como algo falso, artificioso y cínico: Montaigne oponía los tormentos de la Inquisición de su país a las supuestas costumbres caníbales de los «salvajes», que en cualquier caso él consideraba una forma más noble y preferible de violencia.

Esta clase de crítica hacia la cultura y sociedad propias, al reflejarlas en el espejo de las ajenas a Europa, llegó a ser un tema recurrente en la literatura

etnográfica de viajes en los comienzos de la Edad Moderna, y vivió su mayor florecimiento en la Ilustración. El resultado fue que mientras las culturas de fuera de Europa tuvieron una gran influencia en la evolución europea, al mismo tiempo se cubrieron de una red cada vez más densa de mitos, ideologías y deformaciones que sólo empezó a romperse cuando dio un giro la globalización y llegó a Europa un gran número de personas del «resto» del mundo. Y precisamente por esa función del Nuevo Mundo como espacio de proyección de la imagen de los europeos sobre sí mismos, es difícil de entender el nacimiento de la modernidad tal como la conocemos si no tuviésemos en cuenta el ámbito de experiencia no europeo, objeto continuo de reflexión y deformado una y otra vez. Es algo a tener bien presente al seguir la historia posterior del concepto de «raza» y del pensamiento racial desde el siglo XVIII hasta la época actual.

Fueron justamente los fieles cristianos quienes vieron la posibilidad de una gran expansión del cristianismo con el descubrimiento de continentes enteros llenos de personas y pueblos. Por ello fueron al principio los religiosos quienes comenzaron a describir y clasificar a los pueblos y culturas de la tierra en relación con sus características físicas y morales; así se destacaría la variedad de la creación de Dios y su orden armónico, y sobre todo se mostraría que también el Nuevo Mundo era una parte hasta entonces no conocida del plan de la creación

divina, con sus gentes extrañas y sus rituales a menudo aún más extraños.

A partir del siglo XVII comenzaron también diversos eruditos, naturalistas, filósofos y médicos laicos a diferenciar y clasificar este sistema de grupos y razas humanas. Al principio se esforzaron mucho por estar de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, pero cada vez más siguieron una lógica propia, en la que los rasgos físicos y las diversas teorías naturales de principios de la Edad Moderna fueron jugando un papel más destacado. De este modo se manifestaba una tendencia clara que acabaría por llevar a la historia natural a una oposición frontal con la doctrina creacionista: cuanto más conocimiento se acumulase sobre los pueblos no europeos, más difícil se perfilaba el intento de situar estos hallazgos empíricos en las categorías existentes.

En la reflexión impulsada sobre los nuevos sistemas de descripción de la naturaleza, la idea básica de lo que ésta era quedó por una parte desdibujada, al cuestionarla de manera cada vez más clara, y por otra, decididamente ampliada. Al creciente conocimiento de la variedad global de la vida, los expertos reaccionaron a la larga con un concepto de la misma vida nuevo por completo. Este concepto se emancipó definitivamente de la doctrina eclesiástica cuando en 1735 Linneo clasificó dentro del reino animal también a los seres humanos, cuando se impuso en los comienzos de la Ilustración la idea de una evolución paulatina en la naturaleza y surgió el

nuevo modelo de la historia natural. El concepto de «raza» con frecuencia asumió entonces la tarea de realizar una primera clasificación y esquematización de los grupos de pueblos recién descubiertos, al tiempo que conservó la variedad de significados derivada de sus comienzos: se refería a la suma de características colectivas e individuales, era una categoría exterior de la diferenciación de grupos según sus rasgos físicos, y remitía a un orden «auténtico» original en las condiciones aparentemente complicadas de aquel momento. Los tres elementos de esta semántica, transmitidos en la literatura etnográfica sobre viajes, estaban presentes cuando en el siglo XVIII la ciencia, la política y la historiografía retomaron con más fuerza el concepto para describir cómo era la situación europea.

Esto se hizo posible sobre todo por una nueva forma de entender la soberanía política que se desarrolló paulatinamente en la Europa de los siglos XVII y XVIII. En ella ya no eran las ganancias territoriales, conquistas y estabilidad interna lo que garantizaba el éxito y daba reputación a príncipes y reyes; comenzaron también a desempeñar un papel más importante en los cálculos de los gobernantes los súbditos mismos y sus condiciones de vida. Gobernar ya no significaba dominar a una masa anónima de súbditos, considerarlos como la población del Estado y con ello, un recurso del propio poder. Los primeros teóricos del Estado, como por ejemplo Thomas Hobbes, formularon este nuevo con-

cepto del poder político como un contrato que se hacía entre el soberano y el pueblo para evitar una amenazadora lucha natural de todos contra todos, inevitable en otro caso. Lo que diferenciaba a este modelo del medieval era sobre todo la idea de que los súbditos eran una parte genuina del sistema de dominio, muy lejos aún del sentido de una participación democrática, pero sí se les consideraba una fuente de poder a tener en cuenta y a la que había que administrar con la mayor eficacia posible.

Esta nueva importancia de la población como un ámbito de poder objeto de una práctica de gobierno activa y lo más eficaz posible, no dejó de crecer en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. Los intercambios comerciales en las ciudades, la producción de alimentos en el campo, los índices de natalidad y mortalidad, la política matrimonial, la extensión de hambrunas o epidemias, el mercado y la producción diaria; en resumen, la vida cotidiana de los súbditos se entendía ahora como un conjunto orgánico que debía ser estudiado y regulado para la estabilidad del sistema de dominio. Muchos Estados de los principios de la Edad Moderna encomendaron la tarea de esta regulación a una institución propia y nueva, la «policía», cuyo campo de actuación abarcaba incluso el nivel local de lo que hoy se llamaría una política social y económica. Pero la esencia de esta nueva praxis de gobierno era la idea de que la población ya no era sólo la suma de los gobernados, sino un determinado colectivo vivo, un cuerpo con muchas cabezas que había que mantener sano.

En el siglo XVIII, este colectivo, consciente en muy distinta forma de su poder como «sociedad» y «nación», se revolvería contra el soberano absolutista y aspiraría al poder. Para ello fueron necesarias otras condiciones previas, pero el paso final de la población a sujeto y actor de la soberanía política, que iniciaba la era de la democracia actual, se basó en la idea de comienzos de la Edad Moderna de que los gobernados no eran simples súbditos, sino que, como colectivo vivo, formaban parte activa del sistema de poder en su totalidad. Precisamente a esta idea se unió ya en el siglo XVII un uso concreto del término «raza».

Considerando la situación dentro de Europa, el concepto de «raza» adquirió buena parte de los significados del término «población». «Raza» se llamaba entonces a grupos de población que se consideraban castas y comunidades de procedencia cerrada en sí, aunque de hecho eran sólo pertenecientes a una determinada esfera de dominio. Más aún, se los consideró cuerpos colectivos y unidades orgánicas con determinadas características, formas de vida y capacidades. Cuanto más crecía la importancia de las poblaciones para cada ámbito de dominio, más entraron en la conciencia también como castas, pueblos y razas. La idea de un cuerpo colectivo, parte esencial de la prehistoria de nuestro principio moderno de la soberanía popular, era

una parte importante de la historia previa del moderno pensamiento sobre la raza. Aquí reside la causa histórica de que el concepto de «raza» se haya podido mezclar desde entonces tan a menudo con los conceptos políticos en sentido estricto de «pueblo» o «nación». Se añadió a esto que también la Ilustración del siglo XVIII gustaba de echar mano en exceso del concepto de «raza».

5. El siglo XVIII y la Ilustración

Volviendo la vista atrás, puede asombrarnos la atracción que ejercía el concepto de «raza» sobre los ilustrados y su racionalismo, pero a su entender suponía un paso importante en la racionalización de la naturaleza humana. Precisamente tiene cierto significado esta relación para entender el gran despliegue del pensamiento y las prácticas racistas en la Edad Moderna, no tanto porque «ya» en la Ilustración se hizo evidente la tan citada parte «oscura» de los tiempos modernos, sino porque aquí se formó la parte «clara» del concepto de raza: su promesa de una ordenación científica y racional de la vinculación a un grupo en un mundo cada vez más complejo, y en medio de una época que, en opinión de los contemporáneos, ofrecía la posibilidad de disponer de más posibilidades de vinculación que ninguna anterior.

En estas circunstancias, es importante observar que en el saber de la Ilustración, «raza» no era en

principio un concepto biológico, sino una noción histórica. Inicialmente fue popularizado por un autor que precisamente trataba de defender a la nobleza y sus privilegios de las primeras críticas en su contra. La historia de la nobleza francesa de Henri de Boulainvilliers, publicada en 1727, presentaba a los nobles y al pueblo como dos razas separadas, que básicamente nunca se habían mezclado, y cuya eterna lucha había determinado la historia de Francia desde siempre. Aunque orientado a fortalecer a la aristocracia, este modelo, sin perder su fuerza de convicción, pudo utilizarse enseguida con la intención contraria y ser usado a favor de los anhelos de emancipación burgueses como una orientación histórica racial. Boulainvilliers caracterizó una visión a la que se recurrió una y otra vez en las interpretaciones modernas del mundo, fundamentada en la idea de una lucha eterna entre grandes grupos absolutamente separados como auténtica causa de los conflictos de su tiempo. Influyó en el pensamiento político-histórico de Montesquieu y Augustine Thierry, como más tarde en el concepto de la lucha de clases de Marx o aun hoy en la idea de la lucha de civilizaciones.

La historia racial de Boulainvilliers sobre la nobleza francesa era, por una parte, uno de los primeros ejemplos de una interpretación moderna de la historia, que hace derivar la situación del momento a un proceso general muy amplio. Por otra parte, su propósito de presentar el pasado como un modelo

para la aristocracia del absolutismo tardío se debe a un concepto de la historia muy antiguo: el de considerarla una colección de hazañas ejemplares.

En no poca medida, a partir de estas mezclas de pensamiento premoderno con teorías nuevas sobre las posibilidades de la historia, se desarrolló la imagen del mundo como si fuera un orden que funciona actuando de forma casi mecánica, y que predominó en la Ilustración del siglo XVIII. El entendimiento y la razón, que los ilustrados negaban a la doctrina religioso-eclesiástica, los atribuyeron a la naturaleza y a la historia, a las que se les suponía una organización racional y humanamente comprensible. Esta idea antropomórfica del orbe se reflejaba incluso en el nombre que los ilustrados preferían dar a su propia imagen del mundo: historia natural.

La historia natural puede entenderse, en primer lugar, de una manera literal, como denominación de un pensamiento científico que era anterior a la diferenciación en disciplinas, en biología e historia, ciencias naturales y del espíritu. Además, la historia natural estaba estrechamente ligada al derecho natural (la suma de todo lo desligado del derecho divino), pero también a los derechos naturales inalienables, que ocupaban un lugar importante en las teorías y postulados políticos de la Ilustración. La historia natural se entendió como la ciencia que dio origen al derecho natural. Y a la inversa, en su aceptación de reglas y mecanismos reguladores, era el espejo científico de la idea del de-

recho de su tiempo. Perfiló un esquema del mundo en el que ya todo tenía su lugar definitivo en forma de un conocimiento ya comprobado o posible; así, en los mapas del mundo las tierras desconocidas de fabulosas criaturas se cambiaron por «espacios vacíos», y los caníbales que vivían allá se transformaron en «pueblos naturales». Los ilustrados veían en ellos algo así como compañeros de especie que se habían quedado atrás, personas en un escalón de desarrollo inferior y al mismo tiempo arquetipos del pasado propio. Ahí se expresaba la actividad integradora, universal de hecho, de la Ilustración: los extranjeros no europeos y diferentes fueron «integrados» como estadios anteriores de la propia realización, incluso antes de que aparecieran como extranjeros y diferentes. La humanidad como género de la historia natural estaba por delante del ser humano como un opuesto concreto.

«Humanidad»: entre naturaleza y política

En el concepto de «humanidad» que tenía la Ilustración puede explicarse el problema específicamente moderno en la percepción de lo propio y lo ajeno, de la parte y el todo, que atañe directamente a la historia del racismo. Si la Antigüedad había acuñado el par de términos opuestos, claramente asimétricos, heleno/romano frente a bárbaro, y esta asimetría sólo había cambiado ligeramente en la oposición

de cristiano frente a pagano/hereje, el concepto de humanidad del siglo XVIII representaba una variante mucho más radical del universalismo, una determinación de la vinculación que ya no reconocía nada fuera de ella: más allá de la humanidad ya no existía ninguna forma de pertenencia o vinculación. A lo sumo, en el caso de un encuentro con civilizaciones extraterrestres, la «humanidad» se podría considerar como una comunidad particular. Aparte de la *science fiction*, el término humanidad *per definitionem* no tiene ningún opuesto.

Este concepto universalista radical de «humanidad» tuvo una serie de consecuencias decisivas para el pensamiento político en la Europa moderna, en especial allí donde de un modo u otro había que describir una particularidad. Al principio, el concepto de humanidad universal no se impuso de golpe, sino que más bien fue atenuado en su radicalismo con ayuda de ciertas teorías auxiliares. Entre las más importantes de ellas se encontraba la referente al proceso en el tiempo, como ya estaba presente en San Agustín, pero ahora en las formulaciones de progreso y perfeccionamiento típicas de la Ilustración.

La historia natural de la humanidad se entendió como un proceso en paulatina evolución, en cuyo transcurso los europeos habían progresado muchísimo, mientras que las culturas no europeas aún permanecían en los escalones inferiores. Otras variantes idealizaban a los pueblos naturales (al revés

que antes y con intención autocrítica), a los que se consideraba en un estado primitivo puro y viendo en la situación de los europeos una decadencia o una desviación del recto camino del progreso.

Ambas maneras de pensar, sin embargo, representadas en los tópicos opuestos del «caníbal salvaje» y el «buen salvaje», sólo eran distintas variantes del intento de salvar la diferencia cultural que se podía percibir con el concepto de una sola humanidad muy amplia. Otra conjetura que gozó de preferencia para explicar las múltiples variedades dentro de una única humanidad, fue la antigua idea aristotélica de un influjo fundamental de las condiciones climáticas. La regla empírica de esta teoría del clima la formuló Montesquieu: «El aire frío tensa, el cálido relaja». Así podía explicarse tanto la indolencia de los africanos como la impasibilidad de los rusos. Sólo los pueblos europeos vivían en un clima templado, y precisamente por eso tendrían entre ellos un papel mayor la cultura y la historia.

Hacia finales del siglo XVIII apareció otro tipo de explicación: la idea del poligenismo, la hipótesis de que la humanidad no surgió, o fue creada, de una vez sino de varias. A ella se oponía el monogenismo, es decir, la tesis de un origen único de la humanidad. Aunque la mayoría de los ilustrados, desde Voltaire hasta Kant, eran partidarios de la teoría monogenista en nombre del universalismo, también la idea de un origen plural de la humanidad tenía sus defensores destacados, como por ejemplo el

investigador y explorador Georg Forster o después, aunque de forma distinta, Johann Gottfried Herder.

Para la historia posterior del racismo, fueron más importantes que estos debates otros efectos de la relación, reformulada en el siglo XVIII, entre universalismo y particularismo. En primer lugar, surgió en este contexto una nueva forma de comunidad política, que hasta hoy ha prevalecido: «la nación», que se entendió como concreción política de la idea de humanidad; se la consideraba como una comunidad política en la que se había unido una parte de la humanidad. En el contexto del paso en la época moderna de la soberanía del monarca a la del pueblo, la nación determinaba quién era exactamente el que tenía esta soberanía. Así, era la nación, al menos en principio, la forma de expresión política concreta del universalismo ilustrado.

Sin embargo, siempre se volvía a invertir esta relación, y por tanto a identificar el universalismo con los intereses particulares de una determinada comunidad. Esta inversión estaba tanto más cerca cuanto más se quería alejar el universalismo ilustrado de los precursores cristianos y ser considerado como un invento genuino del espíritu europeo. Si la nueva categoría de una humanidad universal quería equipararse con una determinada clase burguesa o con una determinada nación, en general la consideración de los no pertenecientes a ella tendía en consecuencia a deshumanizarlos. La idea de una sola humanidad se procuró en estos casos sus

propios términos opuestos de lo no-humano. Al final, habrían de ser ideologías racistas las que completaran el concepto de ser humano (propiamente, sin opuesto), con la paradoja de opuestos tales como ser inhumano o inferior, para entregar tanto a individuos como a pueblos enteros al exterminio masivo políticamente legítimo.

Por último, una tercera variante de la relación del universalismo y el particularismo era universalizar las diferencias entre los mismos grupos humanos en la idea de una eterna lucha de razas. En lugar de la asimetría de parte y todo, aparecía aquí una lucha considerada simétrica y global entre pueblos y naciones, y entre grupos dentro de una sociedad. Esta lucha se consideró como una regla general y una ley natural de la historia. La superioridad y hegemonía de unos grupos sobre otros ya no se suponía en esta concepción que viniera dada por la naturaleza, o al menos predeterminada por ella, sino que era sólo el resultado de esa eterna lucha de las razas, por tanto dependiente del curso de la naturaleza y de la historia. Esta tercera forma del concepto moderno de lo propio y lo ajeno, o de la parte y el todo, que el siglo XVIII nos dejó en herencia, es la que formuló ya inicialmente Boulainvilliers en su historia de la secular lucha racial entre nobleza y pueblo, la que se prolongó en una larga cadena de modelos semejantes y la que seguiría influyendo hasta la actualidad, como se mostrará en los capítulos siguientes.

Frente a las formas más llamativas de transformación del moderno universalismo a través de intereses particulares colectivos –como en el nacionalismo, el imperialismo o el totalitarismo–, el modelo simétrico de una lucha permanente entre pueblos o en el interior de éstos tuvo más bien un papel indirecto, y a veces incluso oculto. Sin embargo, la idea ha influido de uno u otro modo en casi todas las formas de pensamiento político en la época moderna, desde los sistemas totalitarios a los liberal-democráticos. Como la fe científica o el concepto de la educabilidad humana, forma parte de aquellas convicciones y tradiciones políticas modernas básicas que escapan a una subordinación clara a determinadas ideologías políticas. No obstante, es justamente esta convicción de la existencia de una guerra natural y permanente entre sociedades o dentro de éstas, el medio en el que el racismo se desplegó y se reprodujo en época moderna, y en el que desarrolló su mayor efectividad.

La idea de una perpetua lucha de las razas se introdujo temprano y profundamente en el pensamiento político de la época moderna. Esto no sólo se evidencia claramente en Francia, en Boulainvilliers y sus seguidores, si bien es cierto que ahí cayó en un suelo muy propicio. Influyó en la famosa equiparación del Tercer Estado con la verdadera nación francesa por Sièyes, así como en la historiografía posrevolucionaria de Augustine Thierry, que dio la vuelta sin más al esquema de Boulainvilliers

y presentó la historia de Francia como una secular lucha de liberación –completada por fin con éxito en 1789– del pueblo galo-celta contra la nobleza germánica, por tanto de raza extranjera. Pero ya antes de Boulainvilliers, la idea de una eterna lucha de razas era importante en los escritos de juristas ingleses como Edward Coke o John Selden, que trataban de oponer a las tendencias absolutistas de los Estuardo en el poder determinados derechos del pueblo (*common law*), trasmitidos en una larga historia previa. En el centro de esta reclamación histórica aparecía regularmente la lucha secular por la liberación de los «anglosajones» contra los «normandos», que por las reivindicaciones de derechos del momento eran presentados como dos pueblos separados, que básicamente no se habían mezclado nunca.

En general, allí donde el contexto intelectual de la emancipación burguesa o de la Ilustración permitía que surgieran –o al menos se aspiraba a que surgieran– formas nacional-revolucionarias de comunidades políticas, jugaban un papel importante las fantasías de una historia de luchas raciales parecidas o al menos estructuralmente equivalentes. La idea de un conflicto inminente, casi natural, que aparecería o podría aparecer en la evolución política, formaba parte de las ideas históricas más populares a finales del siglo XVIII y principios del XIX, incluso en Norteamérica –cuyo nacimiento como Estados Unidos se diferenció mucho por su situa-

ción colonial de la formación como naciones de Francia o Alemania– se desarrolló aquella duradera leyenda del excepcionalismo y del llamado después *Manifest Destiny*. Su núcleo lo constituía la hipótesis –popularizada entre otros por el historiador George Bancroft– según la cual no habían sido emigrantes y colonos cualesquiera los que en 1776 habían luchado esforzadamente por independizarse de su metrópoli, sino que una raza audaz y fortalecida por la emigración había liberado del dominio postizo de un pueblo extranjero a la «tierra prometida» predestinada para ellos.

También en los inicios del movimiento de formación nacional en Alemania se encuentran variantes de aquella interpretación de conflictos sociales y políticos en las sencillas formas de expresión de una lucha latente y profunda del verdadero pueblo alemán contra el sometimiento extranjero, desde la adoración romántica de la cultura popular alemana al relativismo cultural de Herder como principio. En este sentido, y como ejemplo, la reinterpretación –formulada entonces por primera vez y transmitida hasta el Tercer Reich– de Arminio (enemigo declarado del dominio de Roma) como Hermann, el héroe libertador alemán, era no sólo una muestra de la clásica falsificación nacionalista de la historia: este mito refleja sobre todo aquel intento de finales del siglo XVIII y principios del XIX de explicar la historia como una eterna lucha de pueblos y razas que ya duraba siglos. Cuando con la

ocupación napoleónica hubo algunos años de dominio extranjero efectivo sobre un pueblo «románico», ganó credibilidad repentina esta imagen de la lucha de liberación de los alemanes, que se convirtió por fin en real y que en 1813 además logró la victoria.

No se trata aquí de explicar por su aportación al pensamiento racial, o incluso al racismo, las diversas historias nacionales y las formas tempranas de nacionalismo en conjunto. Estas referencias sirven más para explicar los contextos y medios esenciales a través de los cuales las teorías raciales se transfirieron a la época moderna, se extendieron y se reprodujeron. Sólo sobre este fondo se hacen comprensibles las características reales del racismo moderno con su poder fatal y asombroso. Siempre que las comunidades modernas trataban de perpetuarse más allá de la voluntad política ordinaria, estaba preparado el panorama, que desde el XVIII se había transmitido, de una historia racial y el mito de la lucha de razas para hacer plausible y racionalizar la imagen histórica propia. Sólo cuando se tiene en cuenta al mismo tiempo qué esperanzas y proyecciones (que en sí mismas no son necesariamente «racistas») se unieron con las ideas de la historia y la lucha raciales, puede entenderse la terrible dinámica que podían desarrollar estas ideas, cuando en determinadas situaciones se convirtieron en los conceptos políticos de los dirigentes.

«Raza»: entre historia y biología

Lo que para filósofos como Voltaire o Kant (así como para los que estaban interesados en la historia natural en sentido estricto, como Johann Friedrich Blumenbach o Christoph Meiners) hacía tan fascinante el concepto de «raza» era por su promesa de descubrir y hacer descriptible un orden del mundo natural, sobre todo independiente de las doctrinas de la Iglesia. Inicialmente esto era importante entre los filósofos de la naturaleza, sobre todo para los sistemáticos, que con mucha erudición perfilaban modelos y nomenclaturas de la humanidad y sus diversos subgrupos de una manera cada vez más sofisticada. Entre éstos, no sólo hay que imaginarse simples divisiones en las razas blanca, negra, amarilla y cobriza, o jerarquías arbitrarias de superioridad o inferioridad. Más bien, el concepto de «raza» se ofrecía por su significado plural para unir entre sí aspectos climáticos y geográficos, histórico-políticos y físico-naturales, y conjugándolos, poder interpretar las características de las razas también racionalmente.

Estas sistematizaciones eran al tiempo medios para ensalzarse a sí mismos desde el punto de vista de la teoría racial. En innumerables cálculos geográficos, mediciones físicas e interpretaciones históricas, se presentaba a los europeos blancos como la raza que superaba a todas las demás desde el punto de vista estético y moral. Pero el punto de re-

ferencia más importante de esta diferencia normativa en la mayoría de las teorías raciales ilustradas era el orgullo de la propia capacidad intelectual, y sólo en segundo lugar la pretensión de dominar a las razas menos evolucionadas. Nadie dudaba de la existencia de un orden natural, dentro del cual las razas europeas estaban a la cabeza. Las opiniones se dividían sobre la cuestión del trato con los pueblos no europeos derivada de ello, por ejemplo respecto a la esclavitud. Sin embargo, más importante que las discusiones sobre el asunto, eran para la mayoría de los científicos las recopilaciones, clasificaciones y sistematizaciones lo más amplias posible de los hallazgos y pruebas de la historia racial, en la medida en que el objetivo principal de la ciencia en esa época, como reflejo del universalismo, era un completo conocimiento enciclopédico del mundo.

En el siglo XVIII, y derivada de esta concepción, se correspondía una forma nueva de expansión, que ahora ya no buscaba en primer lugar la conquista y la explotación de recursos, sino de metas científicas. Sobre todo el descubrimiento de un espacio en el Pacífico, básicamente carente de valor económico y político para los europeos, se convirtió en símbolo presente aún hoy del viaje de pura exploración al servicio de la humanidad y del saber. El más conocido representante de estas expediciones científicas en la época de la Ilustración fue James Cook. A él y a otros viajeros exploradores se les pedía explícitamente no sólo que buscaran nuevas

rutas y midieran las distancias infinitas de los mares, sino también que redactaran informes detallados sobre el aspecto, las costumbres y las características de los aborígenes que encontraran. Ya en 1770, el explorador francés Bougainville se había tomado tan en serio esta tarea etnográfica que incluso se llevó con él a un habitante de Tahití a París, donde lo presentó al público experto e interesado en la materia, y lo exhibió por los salones parisinos.

En este contexto, el concepto de raza tenía sobre todo dos funciones: para los mismos descubridores era ante todo una categoría de descripción de caracteres, cuando se trataba de la importante cuestión de la amabilidad u hostilidad general de un archipiélago recién descubierto. Y sólo en un segundo paso, los científicos y etnógrafos en Europa hacían a partir de ahí exposiciones sistemáticas sobre la distribución global de razas y rasgos raciales. Aunque aquí se presuponía en cualquier caso la superioridad natural de los europeos como algo evidente, no puede negarse que los descubridores de esa época tenían un interés abierto y auténtico por las culturas del Pacífico, en general sacado de la idea estereotipada de la inocencia casi paradisíaca de estos «pueblos naturales». El que fue muchos años presidente de la famosa Royal Society londinense, sir Joseph Banks, que había acompañado a Cook en su primer viaje a Tahití y después organizó otras famosas expediciones, llegó a poner en entredicho su fama burguesa no sólo al elogiar al máximo a los

habitantes de Tahití, sino al describir francamente y con detalle sus relaciones sexuales con ellos.

Difícilmente puede hablarse aquí de un pensamiento racista en sentido estricto, que tienda al dominio o la eliminación de las «razas inferiores», y excluya categóricamente la mezcla de éstas. Sin embargo, el contacto con los nativos incluso de este paradisíaco mundo insular desembocaba regularmente en violencia, expediciones de castigo y asesinatos masivos en cuanto se comportaran de un modo que ya no correspondiera exactamente a la imagen estereotipada de los europeos. Pero fue sólo en el transcurso del siglo XIX, ya en la fase del gran imperialismo, cuando estas prácticas violentas contra los pueblos no europeos recibieron una justificación decididamente racista, y se convirtió el propio racismo en un motivo para el sometimiento colonial.

En el siglo XVIII, sin embargo, fuera de la historiografía, el concepto de raza tenía un contenido científico en lo fundamental, y sólo secundariamente, político-ideológico. Es significativo que en esta época apenas se encuentren intentos serios de determinarlo con exactitud; era una fórmula vacía que podía llenarse a voluntad con aspectos físicos o incluso culturales, geográficos o históricos, considerados todos «rasgos raciales», y se resumían en un panorama de las diversas razas humanas. Uno de los primeros a los que llamó la atención esta confusión del concepto fue a Immanuel Kant.

En un texto temprano sobre la cuestión racial, Kant mostraba el mismo parecer que los estudiosos franceses que atribuían los distintos rasgos raciales a las influencias medioambientales. Esto implicaba, por una parte, la idea universalista de una raza primigenia, a partir de la cual se habrían desarrollado todas las diferencias raciales del momento por migraciones a distintas zonas climáticas. Por otra parte, implicaba la hipótesis de una correspondencia armónica entre constitución corporal y medio ambiente. En un texto posterior (escrito después de su *Crítica de la razón pura)* rechazaba Kant la teoría del clima y postulaba que como rasgos raciales en sentido estricto sólo podían valer los que se heredan con independencia del medio; con ello tenía en cuenta el sencillo hecho de que determinados rasgos físicos se siguen heredando durante generaciones a pesar de que se produjera un traslado duradero a otro entorno climático. Precisamente este texto fue interpretado más tarde como un desliz racista de Kant a causa de su supuesta defensa de la desigualdad humana. Pero lo que había ahí era, sobre todo, un intento de mostrar los límites estrictos del concepto racial, de definirlo de una vez y de poner sobre aviso de su uso irracional.

Kant no fue el único de los ilustrados en observar que el concepto de raza se hacía menos preciso cuanto más ampliamente se empleaba. Incluso los naturalistas lo usaban cada vez menos en sus descripciones de los mecanismos de evolución de la

vida. La armonía del mundo natural e histórico –que era un paradigma de la primera Ilustración y que parecía servir perfectamente al concepto de raza– se fue diluyendo poco a poco. La validez universal de las leyes de la naturaleza se hizo cada vez más clara, pero al mismo tiempo se hacía más improbable la existencia de leyes semejantes en la historia. La consecuencia fue que el concepto de «raza» ya sólo se usó marginalmente por los naturalistas. Enriquecido con un poco de credibilidad extraída de las ciencias naturales, el concepto se constituyó de nuevo en una idea central de la historiografía, en especial dentro del ámbito lingüístico francés y angloamericano.

En cambio en Alemania, «raza» era un concepto poco empleado a principios del siglo XIX, tanto en la historiografía como en el estudio de la naturaleza. En Herder aparece todavía con relativa frecuencia, pero apenas tenía importancia en Alexander von Humboldt, propiamente predestinado como investigador viajero clásico a adaptarse a la jerga de sus famosos precursores. Causa de ello fue, por una parte, la reacción específicamente alemana a las ideas de 1789, a partir de las cuales se formó en no poca medida el historicismo alemán como una cosmovisión que se oponía decididamente a la regularidad, el determinismo y el significado de la historia como una ciencia natural, y en su lugar subrayaba la individualidad, la apertura de la historia y el «hecho histórico». Por otra parte, faltó la experiencia concreta de una revolución, y con ello el instrumento que en Inglaterra, Francia o Estados Unidos hizo parecer comprensible una interpretación de la historia en consonancia con la idea de la perpetua lucha racial.

Sólo cuando el historicismo comenzó desde mediados del siglo XIX a convertir a pueblos y grupos en auténticas individualidades y sujetos de su historiografía, y cuando más tarde, con Marx y Engels, se pensó, dentro de las categorías de la lucha de clases, en el desarrollo vertiginoso de la cuestión social, sólo entonces se llegó en Alemania a una nueva recepción del concepto de raza y de la idea de la lucha racial.

En comparación, sin embargo, Alemania era una nación retrasada en lo que se refería a la expansión de la teoría racial. Verdaderamente popular no se hizo en este país hasta después de la fundación del Reich en 1871, como consecuencia de la influencia del darwinismo y en el contexto de una nueva política mundial de Alemania. Pero para entonces, el concepto de raza ya hacía tiempo que era distinto por completo del que había formulado la historia natural de la época ilustrada.

6. El siglo XIX y el evolucionismo

Desde la Ilustración, el concepto de «raza» se ha visto con recelo, por estar poco claro y no saberse si describe un fenómeno de la naturaleza o de la historia; o si las diferencias raciales no se consideraban características naturales, sino más bien el resultado de influencias del medio ambiente y, por tanto, surgidas a lo largo de la historia; o si lo racial se limitaba –como Kant había postulado– a unos cuantos rasgos corporales heredados en su totalidad o en parte. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro satisfacía a los científicos de comienzos del siglo XIX.

La unidad de naturaleza e historia que habían prometido de una manera implícita el concepto de «raza» y la teoría climática del siglo XVIII no iba a producirse, pero siguió siendo el objetivo lejano ideal. En el siglo XIX, y hasta la descodificación de los mecanismos de la herencia a través de la genética, se intentó siempre conciliar el «desarrollo» con-

junto de lo histórico y lo natural por medio del concepto de «raza», todavía poco definido entonces, pero muy prometedor. Por eso, todas las ideas y conceptos que relacionamos hasta hoy con «raza» y «racismo» proceden de ese periodo histórico. Frente a la rápida y progresiva diferenciación de las disciplinas científicas, así como de la sociedad en su totalidad, esas ideas y conceptos se distinguían por interpretar los sucesos universales desde una óptica de orden colectivo primordial y más profundo, y también por querer darle una forma práctica.

Precisamente, en el marco de las aspiraciones políticas formuladas en el siglo XVIII sobre el universalismo, la libertad, la soberanía del pueblo y la igualdad de derechos, el tema de la pertenencia a un colectivo ocupó el primer lugar de la agenda política. Preguntas como quiénes pertenecían al pueblo en sentido político o a la humanidad en general, quiénes participaban en el sistema de soberanía creado, quiénes tenían derecho de libertad e igualdad, eran cuestiones que algunas de las nuevas constituciones ya regulaban *grosso modo*, pero que, como preguntas fundamentales, quedaban abiertas y a la espera de una respuesta satisfactoria. Argumentaciones esgrimidas para la pertenencia a un grupo, como la tradición o la fe religiosa, no desaparecieron de la noche a la mañana, pero habían perdido definitivamente su legitimidad y su fuerza inmediata de convicción. Seguía habiendo también fronteras entre los estamentos sociales, pueblos y

orígenes, y se clasificaba a las personas de acuerdo con ellas. Pero también estas fronteras se cambiaban sucesivamente por nuevas formas de comunidad relacionadas con la economía y la política (clases, naciones). A esto se añadían los problemas de pertenencia que hasta entonces apenas habían sido planteados, como la aspiración formal de las mujeres a la participación en el marco de los derechos humanos, o la situación de los esclavos, que ya entonces se veía como claramente ilegítima.

En este contexto, frente a otros conceptos sociales y políticos de pertenencia, el concepto de «raza» se distinguía sobre todo porque se presentaba con mayor exigencia de objetividad y claridad, aunque en la realidad era el criterio de pertenencia más confuso y tenía además diversas posibilidades de interpretación. Poseer una nacionalidad, hablar una lengua determinada, pertenecer a una clase por el nivel de ingresos o sentirse obligado a identificarse con una tradición o una determinada historia: todo eso no son en absoluto criterios de pertenencia claros y objetivos, sino más bien denominadores y diferenciadores sólo relativamente claros. En cierto modo, la pertenencia a un grupo es incluso tanto más clara cuanto más arbitrariamente se ha establecido, tal como se puede reconocer en las formas de mayor éxito de pertenencia moderna: nación y Estado nacional. El que hoy alemanes y austriacos vivan en dos Estados nacionales distintos y, sin embargo, Prusia y Baviera formen parte del mismo Es-

tado nacional, se dirimió y se decidió en guerras y congresos, alianzas y uniones, pero no hay ninguna otra razón para la situación actual, para nosotros casi natural, a la que se ha llegado.

Sin embargo, con la «raza» sucede justamente lo contrario: recurre desde el principio a lo aparentemente natural, no a elementos y caracteres inventados, pero su definición de pertenencia es mucho más imprecisa, oscura y caprichosa. Al contrario que en el establecimiento político y arbitrario de una frontera, la referencia a las supuestas fronteras «naturales» suele tener regularmente un efecto de imprecisión, no de precisión, e incluso en los casos aparentemente claros deja abierto un campo muy amplio y variable de *posibles* pertenencias. De hecho, cuanto más se apoyan los proyectos de ordenación racial en la naturaleza, tanto menos vinculados están a las formas de pertenencia establecidas políticamente. El concepto de «raza» refleja, en este sentido, la desesperada búsqueda a lo largo del siglo XIX de unas bases previas de identidad colectiva en la época en que la ampliación del derecho de voto generaba una gran incertidumbre.

Ahí estriba una de las razones esenciales del atractivo del concepto de «raza» en la época moderna. Prometía una justificación de pertenencia segura y objetiva sin tener que recurrir a formas de organización social anteriores, pues su marco de referencia esencial, la naturaleza, ya no era desde hacía mucho tiempo una creación que permanecía

igual, inmutable y conforme a la voluntad divina; todo lo contrario, más bien se había convertido desde el Renacimiento y, sobre todo, desde la Ilustración, en objeto del conocimiento racional y de la investigación científica. De hecho, se creía que la naturaleza estaba determinada por leyes duraderas y calculables, pero sobre todo se la consideraba un espacio muy poco conocido todavía y en gran parte aún por descubrir. Las líneas concretas de investigación de la naturaleza, y con ello las formas de su conocimiento, estaban en consonancia con los cálculos racionales humanos sobre la capacidad técnica, la utilidad económica y, a veces también, el aprovechamiento político e ideológico. Así pues, si el concepto de raza y el racismo moderno se basaban en la naturaleza, no se referían a la naturaleza en sí, sino sobre todo a un conocimiento *de* la naturaleza cada vez mayor, pero en constante cambio. La pretendida objetividad de las justificaciones teóricas raciales de integración o exclusión no se redujo por eso, pero estuvo sometida al recelo continuo de la posible innovación científica. En ese sentido, la naturaleza fue también, y precisamente para la teoría de las razas y el racismo, un sistema de conceptos en proceso permanente de actualización.

En el transcurso del siglo XIX estas relaciones entre naturaleza e historia tuvieron tanta mayor relevancia cuanto más perdió la naturaleza, también fuera de la teoría de la raza, su estatus de mundo inmutable y determinado, y fue considerada cada vez más, ya desde finales del siglo XVIII, como algo mutable. Esta ruptura radical con la tradicional interpretación secular de una inmutabilidad del mundo natural contribuyó, con sus propias consecuencias ideológico-políticas, a que el concepto de raza se hiciera importante en ambas «culturas», tanto en las ciencias naturales como en las histórico-políticas.

De la historia natural a la teoría evolutiva

La idea de que la naturaleza podría tener también una historia no fue continuación sin más del modelo de la historia natural. En lugar de esto, puso en marcha su final definitivo. En la historia natural, cada cambio había sido considerado como un mecanismo natural, esto es, previsible y, sobre todo, regular. Por el contrario, en la idea de la evolución, el propio cambio tenía una función de intervención y trasformación en el proceso total, lo que hacía que las previsiones fueran cuando menos difíciles. Por ello, el cambio de la historia natural a la idea de la evolución no se completó de forma brusca, sino que se extendió desde comienzos del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX.

Este lento proceso de formación del pensamiento evolucionista se comprende cuando se piensa que la idea de un cambio de las especies y razas, que implícitamente incluía siempre a los seres humanos mismos, no sólo se oponía diametralmente a la ne-

cesidad de la armonía mecánica de la Ilustración, sino también a las doctrinas creacionistas de la Iglesia cristiana (así como de cualquier otra religión). En cualquier caso, era una teoría desconocida que se basaba en una determinada interpretación histórica, en la cual empezaba a vislumbrarse una forma de entender la historia y la naturaleza que hasta entonces había sido fija e inmutable.

En el marco de la historia natural, una «evolución» en la naturaleza se había entendido todavía como el lento desarrollo de un plan preestablecido. Pero a finales del siglo XVIII, el biólogo francés Jean-Baptiste Lamarck formuló una teoría de la evolución que significó un paso adelante. Junto a un plan original de la creación, suponía él por primera vez que las especies también mutaban permanentemente, que se adaptaban a su medio. La evidente armonía entre las características corporales de las razas y su respectivo espacio vital ya había llamado la atención de los ilustrados como un rasgo esencial de la naturaleza. Lamarck postulaba ahora que las formas corporales se debían al medio ambiente respectivo, trasmitiéndose por herencia las condiciones adquiridas por cada individuo a las generaciones posteriores correspondientes. Aunque con esto se completaba una ruptura esencial con los mecanismos creacionistas –así como con la historia natural clásica–, Lamarck se mantenía todavía en la idea de la armonía de la Ilustración, pues, en lo fundamental, su teoría era sólo una sistematización de

aquella interpretación formulada a mediados del siglo XVIII, según la cual los africanos eran negros porque el sol los había ennegrecido, y que esto terminaría pasándoles también a los europeos si residieran allí durante varias generaciones.

Sin embargo, su idea fundamental de un cambio en la naturaleza no quedó ya nunca en el olvido y se extendió rápidamente por otros ámbitos de las ciencias naturales. Así, Thomas Malthus, al investigar las relaciones entre poblaciones, su reproducción y la correspondiente disponibilidad de alimentos, comprobó determinadas leyes en su relación a largo plazo y fundó así la moderna demografía. Charles Lyell estudió la estructura de las capas de las rocas y la relacionó con los procesos de asentamiento protohistóricos, fundando así la moderna geología. En resumen, en todos los campos de las ciencias naturales, el tiempo y el cambio temporal se convirtieron en una de las dimensiones de la naturaleza no contempladas hasta entonces y que permitía una explicación completa del mundo sin recurrir a planes divinos.

Sin embargo, fue Charles Darwin quien dio el paso definitivo a la teoría de la evolución moderna. Ya conocía los escritos de Malthus, Lamarck, Lyell y algunos otros cuando, en 1832, tuvo la oportunidad de participar en un viaje por mar de dos años alrededor del mundo y pudo recoger datos biológicos en las más remotas partes de la Tierra. El resultado, que Darwin no se atrevió a presentar pública-

mente hasta 1859, dos décadas después de su viaje, era una teoría de la evolución totalmente nueva. Para ofrecer una explicación completa del proceso de evolución que parecía tan perfecto, no recurría ni a la idea de una creación ni al modelo de una armonía en la historia natural. Pero, sobre todo, ya no necesitaba la historia de la humanidad como modelo para tener en cuenta la cronología en la naturaleza. La forma de Darwin de medir el tiempo en la naturaleza quedaba fuera de la cronología histórica temporal. Su «lucha por la vida» era un factor que ciertamente requiere tiempo, pero que en sí no es temporal.

Darwin describió un proceso, válido en su importancia para cualquier tiempo, que mantiene el equilibrio entre las especies y su medio ambiente por medio de un juego cotidiano de *trial-and-error*, de ensayo y error: la selección natural. El impulso decisivo para la evolución como proceso de cambio era algo que nunca se hubieran atrevido a tener en cuenta los ilustrados: el azar. Éste genera cambios de forma continua, que inmediatamente después son expuestos, a su vez, a la constante presión selectiva que se produce en la lucha diaria por la existencia. La mayor parte de esas nuevas características desaparecen enseguida con sus portadores individuales, pues no tienen influencia, o la tienen negativa, en las posibilidades de supervivencia en un medio ambiente dado. Pero sí suponen una ventaja para el individuo en la lucha por la supervivencia

en ese medio ambiente, tienen una mayor posibilidad de reproducirse y, con ello, adquirir también las nuevas características. Así termina apareciendo a largo plazo una nueva especie.

Esa teoría de la evolución no tenía ya nada que ver con la creación divina, con los modelos de filosofía natural propios de la Ilustración o con la historia. En lo esencial, no era más que un modelo de probabilidad, aunque envuelto en una metáfora bélica de lucha por la supervivencia, la selección y la supuesta imposición de los más fuertes. Esto último iba a provocar un malentendido que afectó durante mucho tiempo al darwinismo como cosmovisión y sigue manifestándose todavía en sus interpretaciones populares. Tomando en sentido literal las metáforas darwinistas, se suponía que, en primer lugar, siempre y en todas partes sobrevivían los más fuertes y que, en segundo lugar, las especies y razas se adaptaban a su entorno natural para sobrevivir. Ambas afirmaciones son falsas en tanto que trastocan el azar en la teoría de Darwin. De hecho, no sobreviven los más fuertes; más bien demuestran ser los más fuertes, «más en forma» y mejor adaptados en tanto que sobreviven. Del mismo modo que las especies no se adaptan, sino que precisamente por la misma presión de selección anónima de tener que adaptarse, sólo aparecen como adaptadas porque han tenido la suerte de no extinguirse. Esta mecánica de la casualidad en la teoría de Darwin coincidía poco con la mentalidad

contemporánea del siglo XIX, que seguía confiando en los grandes y provechosos mecanismos regulares de la naturaleza y de su evolución. Pero Darwin había introducido elementos en el conocimiento de las ciencias naturales que no tenían nada que ver con unas reglas y leyes tan fácilmente controlables.

En consecuencia, no sorprende que la historia de la recepción de Darwin fuera en muchos momentos la historia de cómo se fue completando su teoría y de cómo se fue dotando posteriormente de aspectos que permitieran su aplicación para hacer cambios controlados técnicamente –incluso con la mirada puesta en la evolución de las razas y las sociedades humanas–. La aplicación de las tesis de Darwin sobre la naturaleza en las relaciones sociales fue aquí el menor de los problemas, puesto que Darwin había utilizado ya el lenguaje de las primeras teorías sociales para describir sus hallazgos. Además, desde Auguste Comte, la sociología se entendía inicialmente como una ciencia natural de la sociedad, de forma que sus representantes daban por sentadas las tesis de Darwin como punto de partida para su disciplina.

De ese modo, el lenguaje del darwinismo se extendió con sus características fórmulas y figuras metafóricas mucho más rápidamente y más allá del propio contenido de su teoría. Y la intención de manipularlo se mantuvo inalterable, incluso cuando, a partir de la década de 1880, se vio claramente,

por los trabajos del biólogo alemán August Weismann, que en el modelo darwinista no se tenía en cuenta que fuera previsible y directamente controlable el proceso evolutivo, en la línea de un pensamiento determinista que, tratando de descubrir unas leyes naturales anónimas, buscara siempre la clave de su aplicación técnica.

A comienzos del siglo XX terminaron enfrentándose dos concepciones, aparentemente contradictorias, pero realmente complementarias, del posible control y manipulación del proceso de la evolución: la crianza, como una conducción hacia formas naturales deseadas por medio de determinadas influencias del entorno, y la creación, como una selección de las propiedades deseadas y de la eliminación de las indeseadas. Al mismo tiempo, la genética moderna identificaba un nuevo espacio molecular de la evolución, algo totalmente desconocido para Darwin. Pero todo esto no modificaba nada del propio descubrimiento de Darwin y de sus predecesores, a saber: que las especies y razas no son unidades eternas, inmutables y ni siquiera estables, sino que cambian constantemente y siguen relacionadas al mismo tiempo entre sí en la medida en que mantienen una permanente lucha por la supervivencia.

Con excepción de la biología, ningún otro fenómeno ha sido más influido por estas tesis evolucionistas fundamentales que el racismo.

Lucha, mezcla y creación de razas

La primera mitad del siglo XIX, hasta la publicación de la teoría de Darwin en 1859, fue posiblemente la época en que más usos tuvo, y más variados, el concepto de raza. Historiadores y políticos, geógrafos y etnólogos, viajeros y periodistas, reformistas y reaccionarios, fisiólogos y anatomistas, médicos y biólogos, investigadores viajeros y oficiales coloniales, sociólogos y filósofos, investigaban, reflexionaban y escribían, con las más variadas intenciones, sobre «razas», «rasgos raciales» y su evolución. El término no se refería de ninguna manera sólo a aquellas grandes razas humanas de diferente color de piel que habían sido destacadas por los ilustrados para la división del género humano. «Raza» podía ser, más bien, la designación de una caracterización individual de determinadas propiedades, de una naturaleza masculina o femenina, de un grupo de familias, de una nacionalidad, de una cultura regional, de una clase social e incluso de un grupo profesional.

Igual de variados eran también los entrecruzamientos de estos campos semánticos. Así, las nuevas formas de vida social de los barrios de trabajadores de Londres o Liverpool, que crecían tan rápido como se empobrecían, fueron descritas por reformadores y científicos comprometidos socialmente con las mismas categorías teóricas raciales utilizadas por los etnólogos para la descripción de los pueblos colonizados. Esto se debió a que el concepto de raza se utilizó más como categoría social cuanto más le dejaron de lado por un tiempo la biología y la medicina. Desde el punto de vista de una generación más joven de investigadores de la naturaleza y médicos, el concepto de raza pertenecía a una idea del mundo anticuada, idealista y más propia de la filosofía natural que de las ciencias naturales. Sin embargo, su significado llegó a convertirse en una categoría para la descripción histórica y social de la «naturaleza».

Ya en 1813, y luego otra vez en 1843, el médico inglés James C. Prichard señalaba en su voluminosa obra la unidad fundamental del género humano en la historia física del hombre, y atribuía la fisonomía de los distintos tipos de razas menos a causas naturales que a los diferentes procesos de civilización. Aun cuando, mirando hacia atrás, pueda ser considerado por esto como uno de los fundadores de una etnología no biológica, el concepto de raza estaba ya tan impregnado por la mezcla de significados biológicos y no biológicos como para que esa postura hubiera podido detener el profundo acercamiento de la biología a la etnología en la segunda mitad del siglo XIX. Visto desde la óptica de la historia de la ciencia, estos conceptos sirvieron más bien para destacar el significado cultural y civilizador de la biología racial, defendido después tan vehementemente. Otro terreno donde el concepto englobaba características naturales y socioculturales fue la frenología, ciencia del significado de las

formas de las cabezas y regiones cerebrales, muy popular en un tiempo. En una combinación de teoría racial, psicología y fisonomía, el término raza se refería aquí tanto a tipos globales como a mentalidades individuales.

Sobre todo en Inglaterra y Francia, el término raza fue, sin embargo, muy popular en la historiografía, y particularmente en aquellas amplias descripciones que exponían, con una intención más popular que científica, el panorama histórico del largo proceso evolutivo de determinados pueblos de las culturas europeas o globales. En el centro de esos escritos seguía estando presente, como motor esencial de la historia, la idea de la lucha de razas, del largo y sangriento enfrentamiento entre segmentos de población separados cultural y físicamente.

Hacia mediados del siglo XIX, un nuevo motivo adquirió mayor significado en el ya amplio campo del pensamiento racial y ocupó pronto una posición fundamental, aunque también muy ambivalente: la mezcla racial. En él no se reflejaba sólo un interés intelectual o ideológico distinto de los teóricos de las razas, sino que más bien era el planteamiento de la mezcla racial como reflejo de unas circunstancias muy reales. La expansión colonial de las potencias europeas había adquirido por entonces tales dimensiones que empezó a transformarse en un orden mundial imperialista de carácter estable y con efectos globales. Desde la más remota Antigüedad nunca se habían instalado tantas personas en Europa y Norteamérica por «causas migratorias». Además, en algunos territorios, como en las islas de las Indias Occidentales, había tenido lugar ya durante muchas generaciones una «mezcla de razas», y esto era un hecho que no se podía ignorar con respecto a otras colonias. Pero más allá del contacto racial en sentido estricto, esto es, sexual, el intercambio cultural global y la migración mundial habían alcanzado por entonces también una dimensión imprevisible en la vida cotidiana, por lo menos en los espacios urbanos del siglo XIX.

Esta situación se reflejó justamente en una obra teórica especial, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, de Arthur Gobineau, que apareció en París en cuatro volúmenes entre 1852 y 1854, donde se presentaba una nueva teoría sobre la relación entre las razas y su evolución que tuvo enseguida resonancia internacional. A diferencia de lo sugerido por el título, la idea principal de esta pretendida historia universal de las razas era menos la diferencia que la mezcla de las razas. En esta mezcla, Gobineau veía tanto el motor de todo progreso, como la causa de toda decadencia cultural en la historia. Como seguidor estricto de la tesis monogenista, de un único origen de toda la humanidad, la historia empezaba, según él, con la expansión geográfica y la diferenciación de la humanidad en civilizaciones, imperios y razas. Cuanto más conseguía una raza distinguirse de las demás, tanto más elevado era su progreso y civilización. Sin embargo, a

medida que la presión por la conquista –que Gobineau denominaba «atracción»– desataba el afán por la exclusividad –llamada por él «repulsión»–, esta raza triunfadora se mezclaba de nuevo con razas extrañas, poco diferenciadas, y quedaba sellada su decadencia a largo plazo.

En su carácter cíclico, este modelo obedecía todavía a una forma premoderna de entender la historia y la naturaleza, y apenas tenía nada en común con la idea del evolucionismo, muy discutida ya entonces. Sin embargo, en su explicación de la mezcla de razas como mecanismo único de desarrollo, Gobineau volvía a referirse sobre todo a las ideas de la historia y de la biología, cada vez más distanciadas desde la Ilustración. Para él, las razas y los pueblos sólo eran sujetos de la historia en la medida que eran portadores de determinadas características raciales, cuya mezcla generalmente ponía en marcha primero un proceso positivo (conquista) y luego negativo (degeneración). Con esto consideraba la lucha entre los pueblos y su reproducción biológico-sexual como los únicos determinantes básicos de la historia.

Gobineau se considera de hecho uno de los más importantes fundadores del racismo moderno, más por esta fusión casi completa de historia y biología en una amplia y permanente ley de cambio que por su doctrina de la desigualdad, que ya habían formulado otros antes que él. Esto se confirmaría también en la recepción de sus teorías, que superó ampliamente a otras semejantes a nivel

mundial. Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera del XX, casi ninguna ideología o praxis racista –ya fuera en contextos coloniales, antisemitas o totalitarios– dejó de situarse en la línea de racionalización teórica de Gobineau. En esa recepción de la historia, Gobineau fue considerado como el único que, analizando civilizaciones y culturas, había llegado a las mismas conclusiones a las que poco después llegó Darwin observando las formas de la naturaleza, esto es, que en definitiva la vida no es más que la supervivencia en la lucha por la reproducción de la propia especie.

En la segunda mitad del siglo XIX, la idea de esa lucha permanente de razas se hizo tanto más popular cuanto más pareció manifestarse en el enfrentamiento por la supremacía entre las naciones y las potencias imperialistas en su lucha común contra los pueblos colonizados, y en lo que Karl Marx y Friedrich Engels llamaron «lucha de clases», rechazando conscientemente a Thierry y a otros teóricos de las razas. No hay en la teoría de clases de Marx ningún concepto de mezcla de clases equivalente a la mezcla de razas de Gobineau. Pero allí donde la cuestión social –cada vez con un papel más importante en el siglo XIX– fue abordada no sólo según el modelo de la teoría marxista, sino como el más urgente problema de ese tiempo, no se tardó mucho en descubrir el modelo de lucha y mezcla que Gobineau había expuesto como fórmula histórica y Darwin como fórmula natural, y en describirlo tam-

bién como un mecanismo vivo de la sociedad, aplicando explícitamente el concepto de raza.

De este modo, el primer libro que trasladó en 1883 el concepto de la «Sociología» del ámbito lingüístico francés al alemán llevaba el descriptivo título de *Der Rassenkampf: Soziologische Untersuchungen (La lucha de razas: estudios sociológicos)*. Su autor era el científico polaco Ludwig Gumplowicz, emigrado a Graz, y el libro era un intento de describir la lucha racial como un principio general, determinante de los conflictos y procesos nacionales, étnicos e incluso sociales. La pertenencia a una raza se convertía aquí sobre todo en un concepto de vinculación colectiva, destacándose su carácter de ley natural y al mismo tiempo dinámico y combativo, de la que nadie podía sustraerse. Esa transformación del concepto de raza, que pasó de ser clasificador sin más, con variadas subdivisiones, a ser un término para indicar un principio de desarrollo anónimo, fue un paso decisivo en la historia del pensamiento racial de finales del siglo XIX. A él se podía referir cualquier forma de relación social, y se basaba, como si fuera su principio natural, en la totalidad del mundo histórico-político. Junto a Gumplowicz, otros teóricos completaron este cambio del concepto de raza, que respondía tanto al modelo evolucionista como a las connotaciones implícitas en dicho concepto. Y llevó la teoría a una visión del mundo más allá de las diferencias políticas partidistas, permitiendo aplicarla tanto al imperialis-

mo, al nacionalismo o al antisemitismo, como al socialismo, al liberalismo o al conservadurismo.

Siempre que uno se encuentra con reflexiones de teoría racial a finales del siglo XIX, verá formulada esta interpretación de la lucha de razas como un principio de validez general para toda forma de desarrollo social. Esto es, un principio que determina el destino de pueblos y naciones a nivel histórico mundial, y que condiciona la vida en el interior de las sociedades, desde los conflictos de clases hasta la formación de las familias individuales. La dimensión histórica mundial y trascendental de la lucha racial se difundió en obras como, por ejemplo, las de Herbert Spencer, quien alrededor de 1900 era posiblemente el filósofo y teórico de las razas con mayor influencia mundial. A finales de siglo fue sobre todo la nueva ciencia de la eugenesia la que empezó a dedicarse a estudiar las implicaciones prácticas y concretas de esta idea, empezando a buscar las posibilidades de intervenir en el proceso social de la naturaleza, de conducirlo y de darle una orientación deseada.

Con este paso a la eugenesia, la antigua idea de la lucha racial y el tema central de la mezcla de razas fueron completados con un tercer motivo que iba a transformar en totalitario todo el discurso racial, así como las prácticas que lo acompañaban: la idea de la creación artificial de la raza. Cuanto más se consideraba la raza como una expresión de los fundamentos naturales de la historia y de la sociedad, más se convertía el conocimiento teórico de la naturaleza en

instrumento de su manipulación en nombre de una política social que se dirigía directamente a la vida biológica de la población. En qué medida esta idea de poder crear razas por medio de la técnica fascinó a las personas, no sólo en los sistemas totalitarios del siglo XX sino también anteriormente, se ve en el éxito de la eugenesia o también en obras como la muy popular de Houston Stewart Chamberlain, *Fundamentos del siglo XIX*, donde, de forma explícita, se formulan programas de «creación de razas» con ayuda de todas las posibilidades de intervención –sociales, políticas, culturales y biológicas– disponibles.

Las consecuencias prácticas de esta nueva idea de una intervención manipuladora en la lucha de las razas aparecieron, sobre todo a partir de principios del siglo XX, con una violencia creciente. Para el siglo XIX no fue tan importante que del concepto de raza resultara una ideología reconocible y cerrada en sí misma, llamada racismo. Lo decisivo fue que sirviera para apoyar un principio cada vez más abstracto, transformador a menudo de otras ideologías políticas, que podía relacionar todas las cuestiones de pertenencia, exclusión o conflicto con supuestas leyes naturales de pertenencia, exclusión y conflicto. A través de esa combinación de supuestos fundamentos objetivos, pero de posibilidades de aplicación arbitrarias, el término raza se adaptó a las complejas formaciones sociales nacientes en el siglo XIX como la llave ideológica en la cerradura del ordenamiento político.

7. Formas de praxis racista en el siglo XIX

Cuando, a mediados del siglo XIX, Gobineau atribuyó a la mezcla de razas el ascenso y caída de las civilizaciones, expresaba con ello una creencia muy extendida, tras la que había muchas experiencias. Cuanto mayores eran las aspiraciones del imperialismo, más claros resultaban sus efectos globales, y más variados los espacios donde se mezclaban las culturas europeas y no europeas. Además, el motivo de la mezcla de razas estaba relacionado con otra cuestión que había provocado tanta fascinación en el siglo XIX como preocupaciones políticas: el tema de la sexualidad.

Denostada por una moral burguesa cada vez más estrecha y por la ética victoriana, la sexualidad se convirtió en el siglo XIX en un tema importante de todas la ciencias, sistemas de derecho e instituciones estatales: desde la pedagogía a la vigilancia policial, desde las nuevas leyes morales hasta la diferencia-

ción entre matrimonio de conveniencia y por amor, transmitida tradicionalmente sobre todo por la literatura; desde los consejeros para elegir pareja hasta las instituciones dedicadas a la educación física, en todos estos contextos muchas preocupaciones giraban en torno al control de la sexualidad. Desde el punto de vista de la moral cristiana y burguesa, la única sexualidad legítima era la que servía para la reproducción.

Sin embargo, el siglo XIX no fue en absoluto una época de represión general de la sexualidad. Más bien se trataba de eliminar sus presuntas prácticas inútiles y de fomentar y orientar una sexualidad consciente y reproductiva –en nombre de la conservación saludable de toda la sociedad–. A nivel individual, debía disciplinar el cuerpo de cada uno; en el plano colectivo, debía servir para controlar la reproducción ciudadana. Por eso, cuanto más se consideraba la mezcla racial desde el punto de vista biológico –como en el caso de Gobineau–, más estrechamente se relacionaba este tema con el de la sexualidad, y más se convertía la evolución imparable de las razas en asunto de comportamiento individual. La sexualidad era la correa de transmisión entre el comportamiento individual y el desarrollo colectivo, y precisamente por eso fue un tema visto con tanta suspicacia como fascinación en el siglo XIX.

Finalmente, otro campo en el que la mezcla de razas en el siglo XIX demostró ser un rasgo cada

vez más decisivo en las circunstancias de entonces fue la esclavitud, que justo en ese momento era objeto de una presión muy fuerte para su ilegalización. En los territorios donde se había practicado sistemáticamente desde hacía más tiempo se habían producido ya mezclas de población relativamente grandes. La creciente crítica de la esclavitud en el siglo XIX se refería no sólo a los derechos humanos y al mandamiento político de igualdad de la Ilustración, sino al aumento de la mezcla de razas, supuestamente nada natural. La mayoría de las potencias europeas habían condenado oficialmente la esclavitud en el Congreso de Viena en 1815 y la habían declarado ilegal, pero esto no impidió que siguiera practicándose en el espacio africano y árabe, así como en América del Norte y del Sur, ni que los europeos siguieran participando y enriqueciéndose con el comercio de esclavos hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, para los defensores de la esclavitud fue cada vez más difícil defender una institución que en casi todos sus aspectos estaba en abierta contradicción con los principios políticos y legales de la modernidad, pues no sólo era contraria a los derechos del hombre, sino que a muchos les parecía sencillamente un residuo de la época pasada, premoderna. Este reproche se refería menos al trato dado a los africanos que a la naturalidad con la que actuaban los traficantes de esclavos que, debido a su especial sistema de «servidumbre», se veían de hecho como los últimos

defensores de una forma de vida aristocrático-feudal.

A partir de aquí se comprende por qué la esclavitud representa en el siglo XIX, por una parte, la forma más clara de práctica racista y, por otra, por qué apenas fue defendida y legitimada por el racismo moderno y científico. Por lo contrario, hasta que no dejó de existir la esclavitud como institución establecida, no adquirieron importancia los argumentos biológicos en la discriminación de los negros. Esto se hizo patente sobre todo en Estados Unidos, donde los propietarios de plantaciones de los Estados del Sur veían antes de 1861 la crítica a la esclavitud como una ofensa a su honor y, para defenderse, recurrían más a un paternalismo premoderno de asistencia que a argumentos teóricos de carácter biológico y racial. Sin embargo, cuando después de la Guerra de Secesión muchos esclavos liberados fueron a las ciudades del norte, casi inmediatamente se empezaron a hacer allí investigaciones científicas sobre cuestiones tales como si el cerebro de los africanos era adecuado para la instrucción y para otras ocupaciones distintas del trabajo en el campo. En el sur surgieron movimientos reaccionarios como el Ku-Klux-Klan –donde volvieron a encontrarse los anteriores traficantes y guardianes–, que hicieron suyos argumentos teóricos de base racial para establecer la inferioridad de los negros, y pusieron en práctica las formas más violentas de opresión sistemática, intimidación y linchamiento.

Del mismo modo, hasta después de la liberación de los esclavos no se produjeron las primeras prohibiciones explícitas de mezcla racial y de relación sexual entre negros y blancos. Si el contacto sexual de un traficante con una esclava había sido hasta entonces, como mucho, un delito de caballero, las relaciones interraciales, consideradas como alteración del orden sexual, se empezaron a castigar con fuertes penas, sobre todo las referentes a la conducta sexual de los negros. Fue en este contexto cuando se estableció aquella tristemente célebre «regla de una gota» *(One-Drop-Rule)* para la comprobación de la pertenencia racial que estuvo vigente en los tribunales de los Estados del Sur hasta la década de 1970; según dicha regla, era considerado negro aquel que llevara en su cuerpo una sola gota de «sangre negra», esto es, en la práctica, quien hubiera tenido un solo antepasado negro en las últimas cinco generaciones. De esta forma se declaró como no existente, al menos jurídicamente, cualquier forma de mezcla racial; sólo había genuinos blancos o negros. Naturalmente se descartó una aplicación inversa del *One-Drop-Rule* para saber quién debería ser considerado jurídicamente como blanco, lo cual supondría que un Estado como Haití, marcado por una esclavitud de siglos, tuviera aproximadamente un porcentaje del 90% de población blanca.

Nacionalismo y colonialismo

A finales del siglo XIX el concepto de raza contribuyó a crear en Estados Unidos, nación y sociedad cada vez más compleja, una visión clara de su orden y una idea de pertenencia que iba más allá del concepto político-formal de nacionalidad. Del mismo modo, el pensamiento racial tuvo, en general, una influencia muy rápida a lo largo del siglo XIX en la formación de la conciencia nacional. Sin embargo, cuando se mira hacia el pasado, se pasa por alto en ocasiones que el concepto de raza apenas desempeñó papel alguno hasta que el nacionalismo no se planteó la exclusión de determinados grupos de la comunidad estatal o legitimar su dominio de la propia nación. En un primer momento, la percepción de la propia nación se encontraba relacionada en la mayoría de los casos con la raza; las agresiones racistas contra supuestos enemigos interiores y exteriores de la nación fueron consecuencia de concebir esa nación desde presupuestos étnicos y biológicos, sin fundamentos políticos, y no al revés.

Precisamente en eso se diferencia el concepto moderno y actual de «raza» de las formas de exclusión y persecución colectiva de la época medieval o de la Antigüedad: a pesar de los postulados de supuesta superioridad o inferioridad natural, el concepto moderno de «raza» formula ante todo, y de forma radicalmente simétrica, la diferenciación entre lo propio y lo ajeno. La «raza» es una categoría

igualitaria, sobre todo si se considera desde el punto de vista biológico; el primer postulado del pensamiento racial moderno dice que cada uno, sin excepción, pertenece por naturaleza a una raza. Es precisamente esa simetría e igualdad previa lo que, desde el punto de vista del racismo, convierte a los otros, al enemigo, en un antagonista directo y biológico, en un peligro y una amenaza, con independencia de su actuación concreta. La división entre superioridad e inferioridad –a cuya descripción el racismo da gran importancia– es en el pensamiento racial, ante todo, el resultado de un supuesto desarrollo histórico racial o evolutivo. En el racismo evolucionista, una diferenciación clara entre pertenencia y no pertenencia sólo se podía concebir como algo natural si era el resultado de una lucha llevada a cabo de forma activa.

Por el contrario, aunque una nación, considerada como comunidad política, puede verse acompañada de un nacionalismo agresivo y xenófobo, sin embargo, sobre pertenencia y no pertenencia se decide sólo de forma política, esto es, dependiendo de la voluntad general, de ahí que esta decisión suponga un objetivo importante de la política de agitación nacionalista. Pero en el marco de una forma de entender la nación como comunidad racial, que fue la dominante en muchos países de Europa a lo largo del siglo XIX, el grupo excluido, el grupo no perteneciente, no deja nunca de ser una amenaza. Su evidente existencia como raza resulta algo extraño, y

además, como parte viva de la población representa una amenaza que es tanto más peligrosa cuanto más se considera a la propia nación como una población viva que necesita para su supervivencia de protección frente a la excesiva infiltración extranjera. Incluso una raza que no sólo no es parte de la propia población, y que vive en una zona alejada de la Tierra, a miles de kilómetros de distancia, representa de pronto una amenaza para la propia nación, lo cual sucede cuando ésta se considera una raza cuyo espacio vital es demasiado pequeño en sus fronteras naturales, y cree que sólo puede sobrevivir mediante la expansión territorial. Aquí como allí, en el horizonte del pensamiento racial los extranjeros representan siempre y por naturaleza un peligro y una amenaza, por muy inofensivos y desvalidos que puedan ser de hecho.

La nación, que según el origen latino de la palabra se refiere a una comunidad de origen, es, como idea, muy anterior al siglo XIX. A menudo se dice que ya su traducción alemana como *Volk* ha contribuido a establecer una forma ética de entender la nación en lugar de una forma política; sin embargo, *Volk* era de hecho la traducción alemana de la francesa e inglesa *nation* en el sentido del griego *demos*. El término *Volk* contiene también este significado hasta comienzos del siglo XX, puesto que en el uso de la lengua alemana, *Nation* era un término que se había acercado ya desde hacía tiempo al de *Rasse*, y designaba fundamentalmente a la comunidad anterior y a la sociedad política previa de muchos individuos, que sólo más tarde recibirá una forma de Estado político. Así pues, no era el *Volk* la forma concreta de definir la nación, sino la población o, más exactamente, la raza.

En el llamado movimiento nacional en el Imperio alemán –y luego también en el posterior uso de la lengua por parte de los nacionalistas–, el concepto de «pueblo» aparecía ciertamente en el primer plano de la retórica política. Pero el cambio semántico se había completado ya hacía tiempo, y «nación», «pueblo» y «raza» eran conceptos intercambiables, porque los tres se referían a la población. Por «población» se entendía aquel cuerpo colectivo que, por encima de todas las instituciones políticas y de todas las decisiones arbitrarias del momento, vivía, respiraba, se reproducía, y por eso estaba en peligro permanente y había que protegerlo. También en las demás lenguas europeas, la nación –que en el siglo XVIII era todavía la designación de una nueva soberanía política– hacia referencia desde finales del siglo XIX a una población afín que vive, trabaja y se reproduce de una determinada forma, o que hace la guerra, conquista y busca afirmarse en la lucha con las demás. Como concepto claramente político, la «nación» vivió un renacimiento con los movimientos anticolonialistas desde principios del siglo XX, y con el intento de Woodrow Wilson de establecer en 1919 el principio de autodeterminación nacional. Ciertamente, el siglo XIX fue una época de

importantes movimientos nacionales y de creación de Estados, pero al mismo tiempo fue también una época en la que el concepto de «nación política» sufrió un enorme cambio en su significado, convirtiéndose en algo distinto, natural, previo a la política, e incluso en algo realizable por medios técnicos. Sobre todo en Alemania, fue más un siglo de nacionalismo ideológico que del principio de nación como Estado.

El ejemplo de Estados Unidos como comunidad de inmigrantes demuestra que el significado de nación puede cambiar también por influencia del racismo en condiciones totalmente diferentes. Ya en la década de 1830, ante la falta total de limitaciones a la inmigración, se alzaban voces contra ella (sobre todo frente a los católicos irlandeses) con el argumento de que personas de esa procedencia no encajaban con la naturaleza propia de la población americana. Esa retórica nacionalista se fue agudizando a lo largo del siglo hasta defender una posición decididamente teórico-racial, basada en la eugenesia, para cortar de raíz los efectos de la inmigración; se refería ante todo a los inmigrantes del sur y el este de Europa, y a menudo también a los judíos. Sin embargo, incluso estos grupos de inmigrantes, masivamente hostigados alrededor de 1900, siempre pudieron señalar a su vez a otros que estaban muy por debajo de ellos en la jerarquía racial americana: por un lado, los negros, que desde su liberación de la esclavitud se veían enfrentados a

una política de segregación y exclusión aún más aguda, y por otro los primitivos habitantes y dueños del país, cuyas últimas resistencias habían sido sofocadas definitivamente en las guerras genocidas contra los indios entre 1860 y 1880.

Los norteamericanos se crearon una «naturaleza» bien definida de su nación frente a los nuevos inmigrantes, y se veían más como una «raza anglosajona» que como unos Estados Unidos constituidos por fases. De forma análoga se veían también muchos ingleses y franceses, pero obligados por otro motivo diferente: el de atribuir a su nación un carácter básicamente racial. En el caso inglés y francés (así como en los Países Bajos, España y Portugal), fue la inmigración la que en el siglo XIX empezó a desarrollar su propia política imperialista hacia una progresiva y cada vez más compleja vinculación de las metrópolis con las periferias coloniales y a cuestionar los grados de pertenencia que así se habían establecido. La introducción de aspectos étnicos en la propia conciencia colectiva tuvo el efecto de una creciente política racista contra los colonizados, y pareció tener tanto más sentido cuanto más se justificó el ansia de expansión en ideas fundadas –ya desde hacía tiempo– en el contexto teórico racial de la superioridad natural y en las misiones de civilización derivadas de ello.

A la larga, ambas cosas tuvieron que mantenerse y asegurarse: por un lado, una mayor expansión global del territorio de poder nacional y, al mismo

tiempo, una limitación estricta de la pertenencia al estrecho círculo de la propia nación de origen. Ningún concepto fue más apropiado para presentar de forma adecuada esta contradicción fundamental entre Estado nacional e Imperio que el concepto de «raza»: éste disimulaba las relaciones de poder con un panorama subnacional de jerarquía racial, en cuyo marco era propio de la naturaleza de las naciones colonizadoras imponerse, y de las colonizadas ser dominadas. Sin embargo, lo decisivo no era la justificación de la expansión y el sometimiento, sino la utilización del concepto de raza para que la propia nación se viera como una raza en la lucha natural por la supervivencia.

Una vez entregados a esta idea, la identificación de enemigos y peligros para la raza no quedaba limitada sólo al exterior de Europa, sino que podía extenderse también al interior del continente contra naciones enemigas, o incluso dentro de la propia nación, contra «elementos raciales» enemigos. Esto se vio claramente, sobre todo a finales del siglo XIX, cuando los nacionalismos europeos adoptaron una forma cada vez más agresiva, racista y xenófoba, tanto entre ellos como en su política interior. En la Primera Guerra Mundial se descargó la tensión, acumulada durante décadas, provocada por esa imagen propia esgrimida frente al exterior como la «nación en lucha racial». Y lo hizo en forma de una retórica política en la que los combatientes rivalizaban en calificar a sus enemigos como

bárbaros, seres infrahumanos y alimañas dañinas para todo el mundo.

También en Alemania el nacionalismo adoptó casi de forma espontánea actitudes radicales y racistas en el momento en que el Imperio, tras algunas vacilaciones, pero luego de forma más entusiasta, se apuntó a la política de expansión colonial. Ya antes de la creación del Estado nacional y del Imperio en 1871, el concepto racial de «germanos» había servido para crear una unión común de los alemanes, por encima de todas las anteriores fronteras estatales establecidas, y para reclamar un gran Estado alemán que incluyera también a Austria. Después de 1871, dentro de la nueva imagen del Estado (entonces «pequeño Estado» alemán), el concepto de raza sirvió para dar una orientación a la «imagen interior de nación» pretendida. Cuando Alemania «adquirió» sus primeras colonias en 1884, se recurrió al mismo mito para volver a pedir tierra alemana para el pueblo alemán, más allá de sus fronteras de Estado nacional, aunque fuera a los pies del Kilimanjaro.

También es cierto, sin embargo, que, bajo las diversas condiciones de entonces, el concepto de raza asumió en todos los nacionalismos la tarea de conciliar las diferentes aspiraciones de expansión e integración, de extensión y exclusión. Y estaba en condiciones de hacerlo porque la «raza» era considerada una población todavía sin forma política, biológica, que ni siquiera tenía unas fronteras fijas.

Desde su definición evolucionista, la «raza» era una forma de pertenencia difusa y arbitraria que, aunque por ser natural era vista como invariable e irrevocable, tenía sin embargo un significado propio que iba más allá de toda regulación concreta. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la pertenencia a una raza tuvo un horizonte cada vez más susceptible de modificación arbitraria, en el que las fronteras nacionales representaban en el mejor de los casos unas barreras provisionales.

El fomento del imperialismo en las décadas finales del siglo XIX tuvo consecuencias decisivas también para los colonizados en las posesiones de ultramar de las grandes potencias europeas, cada vez más enfrentadas entre sí. En lugar de simples territorios de soberanía, zonas comerciales y puntos estratégicos de apoyo, se trataba ahora de territorios y pueblos indígenas violentamente disputados, cuyas poblaciones –consideradas durante mucho tiempo esclavos potenciales, socios de negocios fáciles de engañar o sencillamente parte de una naturaleza exótica– con él se transformaron en una forma de materia prima para el poder político.

Los colonizados se convirtieron en objeto de una tarea de civilización cada vez más rigurosa en todas sus formas: como mano de obra en la industria o la agricultura, donde tenían también *de facto* el estatus de esclavos, aunque oficialmente se rechazaba con rotundidad la esclavitud; como tribus, cuya lealtad o benevolencia se procuraba comprar con

oscuros tratados de protección, para luego utilizarlas como masas humanas para negociar en el juego diplomático de las grandes potencias; como soldados y carne de cañón en las constantes escaramuzas y pequeñas guerras del mundo colonial; y finalmente como una amenaza cotidiana y, a la vista de la resistencia que ofrecían, como una amenaza creciente diaria para la autoridad europea, que necesitaba dotarse de los medios de protección necesarios. Este objetivo se manifestaba sobre todo en la preocupación por disciplinar a los individuos y por regular la vida de la población en su totalidad de la forma más eficaz posible. En consonancia con esto, se desarrollaba un «conocimiento» sobre estos pueblos extranjeros que producía con entusiasmo la teoría racial y la etnografía evolucionista y teórico-racial de la época. Las deficiencias y fallos de ese «conocimiento» se compensaban normalmente con el empleo de una violencia general y desconsiderada; esa violencia se justificaba siempre con el argumento de que los nativos, supuestamente engañados por las potencias imperialistas rivales, se desviaban de lo que la teoría racial les atribuía como su patrón natural de conducta. La literatura colonial –desde informes de expediciones, reportajes y revistas, hasta relatos de ficción– está llena de historias sobre esta contradicción entre los supuestos raciales teóricos previos y la realidad colonial, y cuya solución consistía en la mayoría de los casos en adaptar la realidad a la teoría mediante la violencia.

En ello se refleja un cambio general en la función que tuvo el racismo en el contexto colonial de finales del siglo XIX: aunque fue perdiendo importancia como simple justificación de la expansión imperialista, sin embargo en el propio espacio colonial, muy disputado, asumió funciones prácticas cada vez mayores y proporcionó un conocimiento sobre la naturaleza tanto de los colonizados como de los colonizadores, del cual surgió una igualdad básica en el plano de la lucha universal de todas las razas por la supervivencia, así como el convencimiento de la superioridad natural de los señores coloniales y de su tarea civilizadora. La lógica consecuencia de esta idea fue la aparición de la necesidad estricta de mantener las condiciones de poder colonial por todos los medios. Si estas relaciones de poder empezaban a cuestionarse y a verse amenazadas –si no lo estaban ya por el estallido de revueltas–, desde la perspectiva racista ya no se trataba de un simple restablecimiento del orden, sino del comienzo de una dura lucha entre razas a vida o muerte. De esta forma justificó el general alemán Lothar von Trotha su campaña genocida contra los hereros y los hotentotes en el África del Suroeste, cuando éstos se sublevaron en 1904 contra el dominio colonial de los alemanes. En ésta y en muchas otras guerras coloniales, el racismo cambiaba la percepción europea de los conflictos concretos en luchas biopolíticas por la existencia, en las que el mito de la civilización occidental se

transformaba de repente en el mito de la posible decadencia de Occidente.

La constante repetición de la propaganda colonial se cuidaba también de que el racismo estuviera preparado siempre como un recurso fácil para explicar los conflictos coloniales. En los debates sobre mezcla racial o sobre el «correcto» o «adecuado» trato a los colonizados que tuvieron lugar a nivel internacional, sólo se oían voces muy aisladas que cuestionaran la fuerza de convicción del modelo teórico racial y social-darwinista. El valor general de las interpretaciones teóricas del racismo se comprueba en el hecho de que, incluso los movimientos anticolonialistas (apoyados y legitimados en numerosas ocasiones por personas cultas) no pudieron evitar referirse, en un primer momento, a la retórica de la raza, la evolución y la labor civilizadora para dirigir esta retórica contra los señores coloniales, en parte con éxito total.

A esto se añadía que el concepto de raza fue alcanzando cada ver mayor influencia también dentro de las sociedades europeas occidentales, en parte como consecuencia de la expansión colonial. En las tres décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial, la teoría de las razas y el evolucionismo estaban muy extendidos y aceptados para la interpretación científica y científico-popular de estas sociedades y del mundo, como lo estaban los puntos de vista histórico-políticos y teórico-culturales, no pocas veces estrictamente relacionados con ellos.

Por eso, no es de extrañar que, incluso dentro de Europa, se buscaran y se encontraran enseguida rasgos de aquella lucha de razas –y en parte de exterminio de pueblos– que ya se habían puesto en marcha en las guerras coloniales. Y como cuatro siglos antes, cuando el concepto moderno de raza adquirió forma sobre todo en España al querer establecer un ordenamiento político del desorden cultural existente, fueron también los judíos –cuyo estatus había alcanzado unos amplios niveles de emancipación, aunque aún especial y diferente– quienes se convirtieron en objeto preferido de las ideologías racistas.

Antisemitismo racista

El término «antisemitismo» fue acuñado en los años 1870-1880 por pensadores alemanes para dar nombre a una visión del mundo que veía los fundamentos de todo desarrollo cultural en la diferenciación y la lucha entre lo «ario» y lo «semita». La creación de la palabra tuvo un éxito enorme y no sólo se extendió rápidamente a las demás lenguas europeas, sino que cumplió también con el objetivo pretendido, esto es, ofrecer la forma totalmente nueva de una ideología y una interpretación del mundo, aparentemente sistemáticas, para explicar la hostilidad de entonces contra los judíos. En la lógica de sus partidarios, esta hostilidad no era en

absoluto una simple aversión hacia los judíos. A finales del siglo XIX, y no sólo en Alemania, el antisemitismo era un programa de partido y una filosofía de la historia, un punto de vista político y una doctrina natural y social; era un medio esencial de entenderse a sí mismos en un tiempo en el que el modelo de Estado nacional soberano, debido por un lado a la expansión y la globalización imperialistas, y por otro al creciente dinamismo de los conflictos sociales interiores, estaba sometido a una gran presión y parecía cada vez menos un modelo capaz de garantizar el orden.

Resulta difícil decir por qué se convirtió precisamente el judaísmo en el punto de apoyo en torno al que giraban los proyectos nacionales de un orden nuevo, si no es suficiente la referencia a la larga tradición de hostilidad contra los judíos o incluso a su particularismo. La integración de los judíos en la sociedad europea alcanzó su punto culminante en la segunda mitad del siglo XIX, y en especial en Alemania, donde durante la época guillermina el judaísmo estaba socialmente más integrado que en cualquier otra fase de la historia alemana. No obstante, era la única comunidad cultural minoritaria importante que, al menos en el espacio de las grandes ciudades alemanas, era vista indudablemente como el grupo especial que era en realidad. En ese estatus de «marginales establecidos» se centró buena parte de la propaganda antisemita, tanto más cuanto más claramente se trataba en realidad de

ofrecer un fundamento natural y un nuevo sentido a la comunidad nacional alemana.

En cierto modo, la existencia del judaísmo era una prueba viva de que era posible la existencia y convivencia de una peculiaridad especial y su participación en una comunidad mayor. Pero, desde la perspectiva de la teoría de la raza, esta prueba representaba justamente una excepción a la ley racial aceptada, según la cual una verdadera vida nacional en común sólo era posible con una limpieza homogénea. De ello se desprendía un doble motivo para la hostilidad: el judaísmo alemán estaba en contradicción no sólo con una nación alemana, concebida como racialmente limpia, sino que representaba al mismo tiempo, sencillamente por existir, una contradicción a la misma teoría racial. Desde este punto de vista típicamente antisemita, que se extendió rápidamente sobre todo entre los ciudadanos de orientación nacionalista, se afirmaba constantemente la validez de las leyes raciales como base y medio para la formación de la propia identidad. Por eso, el judaísmo no era sin más el enemigo de una pretendida raza alemana, sino también un enemigo del racismo como doctrina e interpretación del mundo –y por tanto adquirió para los antisemitas cada vez más los rasgos de una raza fundamentalmente enemiga–. El historiador berlinés Heinrich von Treitschke fue uno de los primeros en expresar este nuevo antisemitismo; en 1879 ejemplificó su hostilidad en un texto que ya entonces

provocó protestas entre sus colegas, no sólo porque señalaba lo que diferenciaba a los judíos de las demás personas, sino porque reflejó esta hostilidad en una fórmula imprecisa, pero de identificación lógica y en principio ya totalitaria: «Los judíos son nuestra desgracia».

Aunque hubo muchas menos revueltas y pogromos contra los judíos en el Imperio alemán que en la décadas (y siglos) anteriores, esta oposición al judaísmo, aceptada y aportada por la teoría racial, se convirtió en una moda en amplios sectores alemanes para la interpretación del mundo. Con razón se la ha descrito, mirando hacia el pasado, como un «código cultural» de vigencia general, sobre todo de la forma en que se veían a sí mismos los ciudadanos alemanes durante el Imperio. Pero el asunto Dreyfus en Francia o *Los Protocolos de los sabios de Sión,* muy extendidos por Europa, ponen de manifiesto que el antisemitismo alimentado por las teorías raciales no era sólo un fenómeno alemán, sino también transnacional, como elemento de la propia conciencia burguesa y nacional a finales del siglo XIX. La relación con los judíos se convirtió en punto de cristalización de las inseguridades y agresiones de comunidades cuyo orden político estaba visiblemente alterado y presionado por su tensión interior y su dinámica expansiva externa. Se buscaba una fuerza profundamente enraizada en la sociedad y lejos de toda política «superficial», que de forma natural y desde dentro de ella volviera a im-

poner el orden auténtico en el caos, y se encontró con la lucha de razas entre lo «ario» y lo «semita», que supuestamente lo condicionaba todo.

El impulso de radicalización que experimentó así el antisemitismo supuso que, en el proyecto de la inevitable lucha convocada contra lo «judío» en abstracto, ya no aparecieran ni siquiera los propios judíos como algo concreto a lo que enfrentarse. Para los radicales antisemitas de comienzos del siglo XX, la población judía era sólo un elemento más en la lucha mundial contra todo lo judío y en la defensa de la propia raza. El desvío que suponía interpretar aquello que el racismo buscaba combatir como «judaísmo», convertiría tres décadas después a los judíos alemanes, y luego también a los europeos, en objeto de una política de exterminio que fue impulsada activamente por no pocos alemanes y tolerada por la mayoría de los que no participaron en ella. La contribución que prestó el racismo a este desarrollo no sólo consistió en aportar determinados prejuicios o razones para el odio; en su variante radical transmutó al judaísmo al convertir a una comunidad concreta, sobre cuyo estatus habría que decidir políticamente, en un contraprincipio cada vez más abstracto y fundamental, y de cuyos representantes reales, humanos, había que librarse sin más.

Este efecto de abstracción que provocó el racismo con sus ideas antijudías apareció en torno a 1900 también en muchos otros terrenos, y fue la

causa del cambio que se produjo, entre otros, en el pensamiento científico de entonces. Todo lo que se había descubierto en el siglo XIX sobre los conceptos racistas, lo que se había producido en el campo del saber y había aparecido como prácticas posibles, volvería a aparecer a menudo en el siglo XX en una forma más radical: Lamarck y Darwin, Gobineau y Spencer, discriminación y exclusión, trabajo de esclavos y genocidio. A eso se añadía que en el siglo XX cambiaron poco las ideas fundamentales y los conocimientos científicos formulados en el siglo XIX sobre las razas, esto es, cómo se desarrollaban, cómo se podía orientar ese desarrollo y qué significado político tenía nuestra vida biológica. Precisamente, en lo que se refiere a esa relación entre vida y política, seguimos partiendo hoy de las ideas y conceptos que nos dejó el siglo XIX.

8. El siglo XX y la expansión de la biopolítica

La lucha entre razas, la mezcla racial y la creación de razas fueron los tres grandes temas de la teoría racial en el siglo XIX. Al final, la creación de razas destacó como tema dominante. En la producción planificada de nuevos seres humanos y nuevos pueblos se invirtió en el siglo XX tanta energía intelectual como vidas de seres humanos y de pueblos costó su proyecto. Los planes diseñados hasta ese momento, en general sólo teóricos, para la regulación y el desplazamiento, la creación y aniquilación de razas, adquirieron un carácter práctico en los sistemas totalitarios y en las guerras totales. La vida biológica y la política, cada vez más relacionadas desde el comienzo de la Edad Moderna, se cortocircuitaron definitivamente, lo que produjo hasta mediados del siglo XX formas de destrucción colectiva tan enormes como desconocidas hasta entonces. Sin embargo, el lazo de unión entre política y biolo-

gía no se rompió en ese momento de apogeo de su fuerza destructora. En la segunda mitad del siglo, los discursos biopolíticos y las prácticas racistas tuvieron su importancia y, tras el cambio global de 1989-1990, se repitieron incluso en formas que se habían considerado ya definitivamente superadas.

Al mismo tiempo, el siglo XX es la época en que la ciencia moderna se ha implicado más ampliamente con la ideología del racismo, la ha recreado en parte y ha participado también en su transformación práctica. Esto se debió, por un lado, a un cambio en la propia imagen de los científicos que, a la vista de la aplicación técnica que muchos de sus conocimientos habían tenido ya en el siglo XIX, se vieron a principios del XX cada vez más orientados a la práctica, y con la ayuda de la tecnología se sintieron llamados a la mejora del mundo de forma notable. Por otra parte, se debió también a la política que, a partir del cambio de siglo, se puso en práctica en casi todos los Estados modernos con el fin de aspirar a una especie de ideal de eficacia y racionalidad científica. Ya fuera en el ámbito social, en el financiero y económico, en la política exterior imperialista, cada vez más importante, o en el terreno sociológico y demográfico, en todas partes se dio una orientación más o menos científica a las decisiones políticas. En general, esta actitud se consideraba una consecuencia de un proceso de racionalización, pero suponía en realidad una limitación del ámbito de lo político y de la voluntad democrática.

Ver sólo en este ensamblaje de ciencia y política la causa del ascenso del racismo en el siglo XX sería ir demasiado lejos. Pero fue un factor importante, pues parecía prometer la realización de los proyectos políticos e ideológicos que de otro modo hubieran quedado en simples ideas. El punto decisivo de su desarrollo fueron, sin embargo, las ideas mismas: los proyectos de una raza sin cuerpos extraños, de una población sin enfermos, de una comunidad del pueblo sin discrepancias, de un imperio colonial sin colonizados o de una sociedad sin clases. En el siglo XX se intentaron realizar, de una u otra forma, todos estos proyectos con ayuda de los conocimientos que produjeron con afán la teoría racial y la demografía, el evolucionismo y la biología social. Estos conocimientos encontraron su primera forma apropiada de actuación en la eugenesia, que se había creado a finales del siglo XIX como un campo nuevo y multidisciplinar de investigación y práctica, y que se desarrolló hasta la Segunda Guerra Mundial como una rama importante de la ciencia moderna.

Eugenesia, lucha de razas y escalada de la violencia

Desde 1883, cuando Francis Galton acuñó el término de «eugenesia» para denominar a una nueva ciencia aplicada que iba a dedicarse a la mejora biológica de la población, hasta el primer congreso

mundial de esta nueva disciplina, apenas habían pasado tres décadas. Cuando eugenistas del mundo entero presentaron conjuntamente sus postulados científicos al público por primera vez en Londres en 1912, ya había asociaciones e instituciones dedicadas a su investigación en todos los países de Europa y América, y en no pocas regiones coloniales de Asia y África. Centros del movimiento eugenésico eran Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y los Países Escandinavos. El objetivo manifiesto de la eugenesia era el intento de controlar la distribución de los rasgos hereditarios en el proceso colectivo de reproducción de la población mediante intervención en la vida biológica y social. Para eso tenía que favorecerse la reproducción de las características deseadas, por un lado, y evitarse la reproducción de las indeseadas, por otro. Las denominaciones de eugenesia «positiva» y «negativa», para uno y otro proceso, adquirieron carta de naturaleza. Sin embargo, para todos los eugenistas convencidos, sólo eran dos lados complementarios de un mismo proyecto: poder controlar la evolución humana.

La aplicación práctica de las medidas eugenésicas no se llevó a cabo sólo en los sistemas totalitarios del siglo XX, sino en varias regiones y mucho antes del Primer Congreso Mundial de Eugenesia de 1912. En Alemania e Inglaterra hubo proyectos concretos ya en la última década del siglo XIX, que buscaban la reproducción de personas consideradas muy valiosas por medio de experimentos colectivos con elec-

ción de pareja planificada y exclusiva. Del mismo modo, ya a partir de 1890 se dieron en Estados Unidos y en los Países Escandinavos las primeras prohibiciones de reproducción y esterilizaciones obligatorias de los llamados «deficientes», término que al principio englobaba a enfermos crónicos y malhechores reincidentes, así como a minusválidos físicos y psíquicos. Igualmente, las colonias europeas fueron ya antes de la Primera Guerra Mundial espacios ideales para experimentar las prácticas eugenésicas y los proyectos de política demográfica. Después de 1918, esta evolución se mantuvo de forma casi ininterrumpida. En las décadas de 1920 y 1930, la eugenesia y la demografía eran consideradas como las ciencias más innovadoras entre las orientadas a la práctica. Encontraban apoyo en casi todas partes, también en instancias estatales, y no pocas de sus ideas y teorías se extendieron no sólo a las disciplinas próximas de la biología evolutiva o la genética, sino también a la sociología y a las ciencias políticas o históricas.

En el discurso racista del XIX ya se había anunciado lo que más tarde se convirtió en programa de la eugenesia: la toma de conciencia de la estrecha relación aparente entre la reproducción biológica de los individuos y la de la comunidad entera. En contra de todas las ideas de una política racial amplia y de largo alcance, la eugenesia se apoyaba ante todo en el punto de vista estricto de que cualquier forma de control evolucionista debía aplicarse a individuos concretos. Por eso, al principio dirigió su atención sobre todo a aquel grupo de minusválidos, irrelevante estadísticamente, cuya reproducción debía impedirse a toda costa. Sin embargo, el hecho de que el grupo de los considerados minusválidos aumentara rápidamente de forma arbitraria –y que la consideración de caso «patológico» llegara a ser tan grande que incluso el típico ratero podía caer en la categoría de «criminal nato» y, por eso, de ningún modo debía tener descendencia– es fruto del sueño propio de la eugenesia de perfeccionar a la población en su totalidad. De forma análoga, y desde muy pronto, se consideró incluso la posibilidad de impedir que también grupos, clases sociales y razas enteras se reprodujeran biológicamente. Para los eugenistas, las medidas individuales y colectivas, «positivas» y «negativas», se resumían en último extremo en lo siguiente: prohibir a un minusválido la reproducción era para ellos una medida tan lógica como evitar mestizajes raciales o que el Estado pretendiera criar niños en el seno de familias de la burguesía culta y dedicada a los negocios, quienes, para horror de los teóricos de la eugenesia, se multiplicaban aparentemente menos que los trabajadores.

En todo caso, sólo había una diferencia de grado, muy destacada a menudo retrospectivamente, entre los métodos eugenésicos que pretendían alcanzar su objetivo influyendo en el entorno, y aquellos que intervenían directamente en la reproducción

humana. Desde finales del XIX hasta mediados del XX, esta polémica sobre la cuestión «herencia o medio» se mantuvo de forma apasionada, pero fue ante todo una discusión sobre los métodos correctos, y no sobre el sentido y objeto de la eugenesia. También el debate entre el punto de vista liberal de una primacía de la educación y el de la primacía de la crianza biológica de sectores reaccionarios se movía siempre dentro de los paradigmas eugenésicos. El planteamiento educativo se dirigía, como la idea de la crianza, al objetivo de la creación de una población o una raza deseada.

Así, el antropólogo liberal Franz Boas estaba firmemente convencido de que las influencias del entorno representaban el factor fundamental de todo desarrollo racial, y criticaba con dureza la idea generalizada de que sólo la herencia, y con ello el modelo de selección darwinista, determinaba el curso de la historia de las razas. Por encargo de las autoridades norteamericanas de inmigración, en 1911 llevó a cabo un estudio sobre las formas de las cabezas de los inmigrantes en comparación con las de sus hijos nacidos en Estados Unidos; el resultado de este estudio indicaba que la forma de la cabeza de los hijos se diferenciaba significativamente de la de sus padres. Boas concluyó que esta forma, considerada entonces como una señal racial clara y puramente hereditaria, había sido modificada por el nuevo entorno americano. Los estadounidenses no deberían tener ningún miedo, según Boas, emigrante él mismo de Paderborn, a la infiltración extranjera, pues la americanización de los inmigrantes era un proceso natural, comprobable en su físico.

Puede ser que el estudio de Boas contribuyera entonces a que la reiterada petición de los nacionalistas estadounidenses de poner límites a la inmigración fuera rechazada otra vez y no se aceptara hasta 1924. Pero Boas sacó otras consecuencias totalmente distintas de sus investigaciones. Creyó haber encontrado un mecanismo con el que se podría acabar de una vez con el problema de la xenofobia y del odio racial en el mundo. Según su razonamiento, si las señas de identidad racial podían cambiarse mediante influencias climáticas, entonces, con grandes desplazamientos de población, se podría conseguir también que desaparecieran del todo las características raciales no deseadas. Veía como un posible primer campo de aplicación de esta idea a la población negra de Estados Unidos. Si se podía encontrar un clima para ellos, que a largo plazo les hiciera menos «negros», se acabaría enseguida con el odio racial. El ideal liberal de igualdad se transformaba aquí definitivamente en una fantasía de armonización biológica total.

Las ideas de Boas no se pusieron nunca en práctica, e incluso él mismo abandonó este tema de investigación eugenésica tras la Primera Guerra Mundial y se dedicó a una etnología de orientación lingüística. Sin embargo, sus reflexiones de 1911 muestran hasta qué punto podían acercarse entre sí

las posiciones liberales y reaccionarias en el paradigma eugenésico. Y, a la inversa, los partidarios radicales de la doctrina de la herencia eran mucho menos estrictos de lo que pretendían en la definición de la llamada naturaleza. Así, por ejemplo, los alemanes Alfred Ploetz y Ludwig Woltmann, editores del *Archiv für Rassen-und Gesellschaftsbiologie* («Archivo para la biología racial y social») y de la *Politische Anthropologie* («Antropología política») eran deterministas en sentido estricto y les gustaba atacar la «anticuada» creencia de la influencia del entorno, pero publicaban a menudo artículos en sus revistas en los que trataban de la importancia de la cultura, la política, el arte y la sociedad en la evolución racial. Sobre todo en el terreno de la llamada eugenesia «positiva» –esto es, el fomento de la reproducción de características deseadas– se consideraban totalmente como factores constitutivos de la raza la formación, la educación y la ilustración. Aquí, las amplias posibilidades de aplicación del concepto de raza volvían a tener importancia: se podía ser partidario de un estricto determinismo de la herencia y recurrir, sin embargo, a la sociología y a la política social como medio de crianza racial, si se consideraba cada grupo social imaginable como una forma racial propia: los delincuentes, los trabajadores, los antisociales, las mujeres, los judíos, etc.

En general, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando la eugenesia quedó desacreditada

por los crímenes del nacionalsocialismo y desligada del paradigma de la genética humana moderna, su centro de interés no fue la contradicción, sino más bien la relación entre entorno y herencia, crianza y reproducción, creación y exterminio raciales. Tras la Primera Guerra Mundial se añadió un nuevo elemento especial, que se fue colocando de forma cada vez más clara en primer plano a lo largo de los años veinte y treinta: el pesimismo creciente de los teóricos con respecto a la implantación y efectividad de las medidas que reclamaban. Las fantasías sobre una mejora inmediata de la herencia genética y la creación racial mediante una política social eficaz, que todavía antes de 1914 suscitaban grandes esperanzas, perdieron fuerza a partir de 1918.

Después de las experiencias dolorosas y las decepciones que había provocado la guerra en todas partes, también en la teoría racial se produjo una gran crisis de confianza. Lo que entonces volvía a estar en el centro de las reflexiones ya no era sólo un daño eventual del cuerpo social por algunos elementos perjudiciales, sino la posibilidad de una caída y decadencia total de la propia raza, supuestamente superior. *Passing of the Great Race* (*El final de la gran raza*) de Madison Grant o *Untergang des Abendlandes* (*La decadencia de Occidente*) de Oswald Spengler no fueron más que dos formas destacadas de expresión del fin de esa época de esperanza extendida después de 1918 incluso entre los eugenistas y los teóricos de la raza. Detrás de ellas estaban

no sólo la experiencia de la guerra, sino también la posibilidad, entonces evidente, de que en el futuro, junto a la raza blanca, germánica o caucásica, pudieran participar en la lucha global por la supervivencia las razas de Asia o incluso de África, consideradas «menores» antes. Y a la vista del nuevo papel que estos pueblos jugaban en el mundo –empezando por la simbólica victoria de Japón contra una gran potencia como Rusia en 1905–, ya no era muy seguro que los europeos pudieran mantener su supremacía. Además, hacía tiempo que se había perdido esa confianza en la superioridad natural de la propia raza, incluso por parte de la teoría racial evolucionista, por lo que un aumento visible del poder de los pueblos de fuera de Europa debió parecer una amenaza real, sobre todo a los teóricos de la raza.

Con este panorama, y porque las medidas concretas eugenésicas demostraron ser ineficaces, utópicas o inaplicables por motivos morales y jurídicos, el centro de interés de los debates eugenésicos volvió a desplazarse desde el plano de la política interior y social al de la política exterior en la lucha global de las razas. Tras la decepción de las fantasías manipuladoras de finales del siglo XIX y comienzos del XX, el núcleo esencial de la teoría darwinista volvió a resultar eficaz. Se tomó conciencia de que la raza más fuerte y mejor sólo se manifiesta como tal en la lucha global por la supervivencia, que una raza bien «preparada» tiene que demostrar su eficacia ante todo en la lucha con las otras. Además, se

asumió que la decisión de qué características raciales son deseables y cuáles indeseables no depende de los eugenistas o de la sociedad, sino de la naturaleza, y que la raza perfecta sólo es aquella que se ha impuesto a todas las demás; en consecuencia, la guerra es la única y verdadera creadora de raza.

Esta exacerbación radical la experimentó el pensamiento biológico racial sobre todo durante el nacionalsocialismo, periodo en el que fue una parte esencial no sólo de la propaganda racista o de las investigaciones biológico-médicas del Tercer Reich, sino también de toda su ideología y praxis política. La cosmovisión de Hitler y del nacionalsocialismo estuvo impregnada de un racismo eugenésico-darwinista: por una parte, en el *Mein Kampf*, donde hay un amplio capítulo sobre la eugenesia, y en su política de exterminio contra el judaísmo europeo, que él seguía viendo en su terrible fase final como una lucha por la supervivencia de la raza alemana; y, finalmente, hasta en sus últimas manifestaciones en el búnker berlinés, sobre la pérdida de valor del pueblo alemán en caso de que la guerra se llegara a perder realmente. El racismo moderno desarrolló su dinámica asesina de forma permanente justo por esta combinación de fantasías eugenésicas desenfrenadas de creación manipuladora de razas y de interpretación del darwinismo, en el sentido de que sólo la lucha y la guerra podrían hacer posible esa creación. Para justificarlo se recurrió al nacionalismo, y en última instancia, a la ley teórica de

la naturaleza y a la arbitrariedad práctica de un dictador; y precisamente por eso, la pretendida nueva creación del pueblo alemán y la práctica aniquilación del judío fueron sólo dos caras del mismo y único proyecto biopolítico. En definitiva, en el nacionalsocialismo no se pudo distinguir entre ideología y práctica racista.

Fuera de Alemania hubo otras variantes, aunque comparables, de esa combinación de eugenesia y lucha de razas darwinista. En primer lugar, hay que mencionar al estalinismo, cuya política de limpieza en los años treinta no sólo alcanzó también dimensiones genocidas, sino que tuvo una motivación y un funcionamiento semejantes. Aquí el ideal eugenésico era el logro de una sociedad sin clases, y el único medio eugenésico válido fue la despiadada lucha hasta la aniquilación total de aquellos que se oponían a la desaparición de las clases o no se adaptaban a la forma pretendida. Esta idea era la consecuencia de un marxismo radicalizado, por un lado, en cuyo marco aparecía la lucha de clases como una ley natural que sólo se ponía de manifiesto en la destrucción, y por otro, necesitó una interpretación biológica previa y muy amplia del concepto de clases antes de poder declarar la destrucción física como política social eficaz.

A esto se debe que en la Unión Soviética se adoptara y se practicara sobre todo aquella eugenesia cuyo factor básico era el medio, en tanto que era compatible con el concepto social marxista de un

determinismo auténticamente biológico. Sin embargo, y de una manera cínica, esta creencia basada en la efectividad de la influencia del medio, no pocas veces en lugar de aplicarla directamente para desplazar a los indeseados, se hizo retirándoles sus medios de subsistencia, lo que llevó a la muerte sistemática de regiones enteras por hambre. En general, el ideal de crear una nueva sociedad dominó más en Stalin que en Hitler. A ese ideal se sacrificó ciertamente una gran parte de la población, pero esto no se reflejó en la imagen de una lucha global de clases y razas hasta que no se planteó en el contexto de la defensa contra la invasión alemana.

A los sistemas sociales no totalitarios de la primera mitad del siglo XX les faltó sobre todo una visión de sus objetivos finales, ampliamente aceptados o impuestos con violencia, que hubiera podido servir de dirección y orientación a una eugenesia política. Allí donde hubo programas de amplia reorganización de la sociedad, como por ejemplo en Estados Unidos con el *New Deal* de Roosevelt, también fracasó la aplicación eugenésica a una sociedad de enorme variedad y con larga tradición política. Sin embargo, la guerra total que estalló a partir de 1941 fue vista en todas partes y por todos los participantes con tanta más pasión cuanto más se la consideraba una lucha de razas por la simple supervivencia, y menos como una guerra contra enemigos políticos que contra pueblos peligrosos. Así, la lucha que los norteamericanos llevaron a cabo desde

1942 en el Pacífico tuvo carácter de una guerra de razas, y estuvo acompañada de imágenes de los japoneses como si se tratara de criaturas infrahumanas, así como de las correspondientes prácticas de deportaciones arbitrarias o destrucción de grandes áreas.

También el bombardeo desmesurado de ciudades en Europa, sobre todo al final de la guerra, y que provocaba casi exclusivamente víctimas entre la población civil, atestigua la percepción de entonces de la guerra mundial como una lucha biopolítica contra las poblaciones. Esta forma de hacer la guerra alcanzó finalmente su punto álgido con la destrucción nuclear de Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945. En este último año de la guerra –desde el verano de 1944, cuando los aliados desembarcaron en Normandía, hasta las explosiones atómicas de Japón– murieron en todos los campos de batalla juntos muchas más personas que en todos los años anteriores de guerra. Este enorme impulso dinamizador de la violencia presupone una profunda concienciación de los participantes de que se trataba de una lucha existencial. Seguramente, esta violencia no la provocaba sólo el pensamiento racista, pero en muchos aspectos la hacía plausible. Desde la perspectiva del racismo eugenésico-darwinista, en la que la guerra se presentaba desde el principio como una lucha biopolítica por la supervivencia, la radicalización de la violencia en su fase final parecía sólo una consecuencia natural.

Precisamente en esto radica la función propia del racismo en la escalada de violencia y aniquilamientos masivos hasta mediados del siglo XX: no fue causa ni desencadenante, y tampoco motivo para la práctica de la violencia, pero contribuyó a situar cualquier forma y medida de violencia imaginable en el horizonte de una lucha por la existencia que se desarrollaba de acuerdo con la ley natural. De este modo, se hizo parecer algo necesario y aceptable. Causas diversas, factores desencadenantes y motivaciones varias hicieron posible otras ideologías, en sus contextos políticos, sociales y económicos concretos: nacionalismo, antisemitismo, imperialismo, socialismo, fascismo, etc. Sin embargo, ya hacía tiempo que el racismo había pasado de ser una simple ideología de intereses a un principio abstracto de interpretación del mundo, cuya apelación a la biología se concretaba en cada caso en relación con determinados pueblos enemigos, pero siempre al servicio de la habitual explicación racional de la propia práctica de la violencia. Para esta racionalización ya no se necesitaba, ni siquiera en los casos extremos, la explícita desvalorización racista de los demás.

Así, el exterminio de los judíos en los campos de concentración tuvo lugar sin que los autores tuvieran que ser entrenados en un odio antisemita permanente. Como supuesta condición para la creación de un pueblo alemán nuevo, la aniquilación de lo judío no era más que la realización de una nece-

sidad histórica racial, que ciertamente se había cumplido ya con el internamiento de los detenidos en los campos, cuya vida allí se reducía a su último aprovechamiento y luego a la eliminación de sus cuerpos. Así pues, cuando se pregunta si los autores del Holocausto eran racistas convencidos, hay que considerar entonces la historia de la evolución del fenómeno del racismo. Entendido como una ideología etnocentrista, a la que se añadieron prejuicios permanentes y jerarquías raciales invariables, o como un odio fanático dirigido contra una determinada raza, el racismo jugó ciertamente su papel en la ejecución de la «Solución Final», pero fue más bien un papel secundario, propagandístico. Si se tiene en cuenta que el racismo se había ido convirtiendo desde el siglo XIX en un sistema de interpretación del mundo que veía principios naturales necesarios e innegables en los conceptos de creación y lucha de razas, se comprende un poco mejor una parte de la burocracia ejecutiva con la que se llevó a cabo el exterminio de todo un pueblo a partir de 1941.

El racismo sirvió aquí para traducir un motivo propagandístico, el de la comunidad alemana del pueblo amenazada por su enemigo racial, el judaísmo, en una actuación totalmente planificada y fría, como culminación consecuente de este conflicto natural. Ya mucho antes de la construcción de los campos de concentración, el racismo había demostrado que podía ir acompañado tanto de odio fanático como de eficacia burocrática. En el horizonte

de una ley natural aceptada ciegamente, una cosa se transformó en la otra. En ello pudo consistir el papel inicial del racismo en la génesis de la «Solución Final».

Final aparente y pervivencia del racismo después de 1945

Como ya se ha mencionado, elementos esenciales de interpretación racista del mundo fueron importantes en la escalada de violencia de la Segunda Guerra Mundial. Una característica determinante y global de la práctica y percepción de esta guerra especial fue, sobre todo, el convencimiento extendido de estar luchando contra otros pueblos por la supervivencia de la raza, o al menos la consideración de que el aniquilamiento de partes de la población era una forma de guerra eficaz. También en los conflictos y guerras posteriores a 1945 –en Corea, Vietnam o Irak– se mantuvo ese tipo de guerra entre pueblos, y el racismo tuvo, especialmente en la guerra de Vietnam, un papel nada despreciable.

Sin embargo, ninguno de estos enfrentamientos se llevó a cabo ya como una guerra global de razas. En cierto modo, la Guerra Fría tuvo también aquí un efecto congelador. En el conflicto entre el bloque del Este y Occidente, la vieja lucha de razas mundial quedó suspendida en cierta medida, aunque en la propaganda de ambas partes siguió apare-

ciendo de manera explícita, por lo menos hasta la década de 1960. Lo que se difundía en Occidente sobre los soviéticos, y en el Este sobre la degenerada cultura americana, se abastecía no pocas veces en el arsenal de la retórica racista. Pero fue, sobre todo, en la amenaza nuclear donde la lucha de razas se mantuvo presente y suspendida a la vez. Porque el peligro atómico no era sólo un mecanismo de simple superioridad militar, sino que se basaba en la clara amenaza de una destrucción completa de la población enemiga. Lo desmesurado de este sistema, en esencia biopolítico, se reflejaba también en la lógica negociadora de la diplomacia «fría», que veía una debilidad, que había de ser subsanada inmediatamente, en la posibilidad de destruir sólo seis veces al enemigo, si éste podía hacer lo propio ocho veces.

Otra forma más directa de pervivencia la encontró el racismo en la segunda mitad del siglo XX, al margen del gran conflicto de bloques, en la periferia que todavía estaba en proceso de descolonización o ya en la etapa poscolonial. En la India y el Sudeste Asiático, luego en África y sobre todo en Sudáfrica, pasó mucho tiempo hasta que los mitos y prácticas racistas de la fase del Gran Imperialismo perdieron su poder de convicción y su legitimidad. El régimen sudafricano del *apartheid*, surgido de un asentamiento colonial clásico, es seguramente el ejemplo más extremo. *Apartheid* significaba no sólo la separación de la población en una raza privilegiada y en otra raza que carecía de derechos en

muchos aspectos. En la conciencia de los sudafricanos blancos era más bien un sistema que consideraban necesario para la estabilidad y la pervivencia de su forma de vida propia como colonizadores en un medio básicamente hostil. El *apartheid* era para ellos una lucha de razas institucionalizada, que se llevaba a cabo sobre todo para la supervivencia de una cultura propia, y que por su naturaleza se hallaba enfrentada a la población negra en diversos grados, desde la incomprensión hasta la hostilidad. Hasta qué punto, arraigó esa percepción de la población negra como parte de un medio natural hostil se ve por ejemplo en que, aún en los años ochenta el Estado sudafricano apoyaba investigaciones que, mediante el uso de medicinas y de la genética molecular, pretendían cambiar a la población negra, reducirla, e incluso hacerla desaparecer con el tiempo. Cuando por fin, y debido a la presión internacional, se reconocieron definitivamente los primeros derechos de participación política a los negros, fue simplemente su enorme mayoría la que derribó el sistema y evitó una guerra civil genocida.

Sudáfrica fue, sobre todo, la última de las regiones poscoloniales en las que el racismo y el mito de la lucha de razas se presentaron en la forma imperialista clásica de un conflicto entre culturas europeas y no europeas. A ese sistema estatal, que no abandonó el racismo hasta muy tarde, le precedieron otros muchos procesos de descolonización en los que el racismo, entendido como fundamento

teórico y defensa práctica de las relaciones de poder colonial, fue reavivado regularmente, produciendo a veces una violencia extrema. Además, el racismo siguió viviendo también en el interior de los Estados occidentales, como por ejemplo en los Estados Unidos, donde, tras la guerra civil y los movimientos de reforma en torno a 1900, ya en la década de 1960 se dio un tercer impulso en la lucha por la igualdad para acabar, por lo menos formal y legalmente, con la continuidad de la sociedad existente en el Sur, dividida en dos razas.

En general, los años sesenta constituyen una fase decisiva, en la que las tradiciones racistas y chovinistas de un siglo imperialista como el XIX se deshicieron de aquello que ponía de manifiesto su contradicción fundamental con las normas oficialmente vigentes de la democracia moderna. Esto puede aplicarse tanto al movimiento por los derechos humanos en los Estados Unidos, como a las protestas contra la guerra de Argelia en Francia o al movimiento estudiantil en Alemania. Tras esta fase de movimientos de protesta transnacionales, entre los que hay que contar también la actuación de los disidentes en el bloque del Este, el racismo, tal como lo había producido el siglo XIX, adquirió definitivamente el estatus de una ideología anacrónica. Con esto, el proceso de descolonización se hizo irreversible. Por lo menos, los Estados occidentales no pudieron volver a los modelos establecidos anteriormente para crear un sistema legal y político que tuviera en cuenta diferencias culturales o étnicas, y sistemas racistas como el de Sudáfrica quedaron aislados políticamente.

Cuando en 1990 se hundió definitivamente este último sistema racista, y desapareció al mismo tiempo sin mayores actos de violencia la Guerra Fría con el hundimiento general del bloque del Este y la reunificación alemana, se habló enseguida de una victoria general de la razón política frente a las falsas doctrinas del pasado. Pero no hubo que esperar mucho tiempo para comprobar su error: llegaron entonces las terribles noticias procedentes de la antigua Yugoslavia y de Ruanda sobre el «nuevo orden mundial», e informaban de la vuelta a prácticas racistas que se consideraban superadas (aunque sin basarse en sólidas razones) desde mediados de siglo, mediante limpiezas étnicas y genocidio.

9. Presente y futuro del racismo

Después de 1945, las experiencias de la guerra y los horrores de los campos de concentración conocidos en los juicios de Nüremberg contribuyeron, sólo en cierto modo, a quitar una gran parte de su legitimidad a la eugenesia y al racismo científico. Más importante fue el cambio de modelo iniciado en las propias ciencias humano-biológicas ya antes de la guerra, que supuso el paso de la eugenesia a la genética. Mientras la eugenesia, bien fuera por selección o por influencia del medio, quería seguir conduciendo el proceso de reproducción desde fuera, la genética se concentraba por completo en el proceso de transmisión hereditaria como tal. Seguía, así, más un principio de comunicación que uno teórico evolutivo, y se orientaba a la cuestión de en qué forma los seres vivientes «informan» propiamente a sus descendientes sobre las características específicas que transmiten. La teoría de la infor-

mación y la investigación molecular –debida una al éxito de los medios de comunicación como la radio y la televisión, y la otra a los no menos espectaculares éxitos de la química y la física nuclear– fueron también, a partir de los años cuarenta, los nuevos ideales para la biología. En principio, el método eugenésico y la retórica belicista de la lucha racial parecían poco adaptables a estos ideales. Sin embargo, los proyectos que había detrás siguieron siendo durante mucho tiempo los mismos. La nueva clave para una intervención orientada a la reproducción biológica del hombre era ahora el mensaje de los genes. Y poder leerlos, esto es, descifrar nuestro código genético, se convirtió en un proyecto que iba a mantener en suspense a gran parte de la ciencia hasta finales del siglo XX.

Otros dos progresos que influyeron con fuerza en el racismo en la segunda mitad del siglo XX fueron, por un lado, su estudio crítico en los años sesenta y setenta y, por otro, la globalización, fortalecida tras el fin de la Guerra Fría. El espíritu innovador de los años sesenta condujo no sólo a estudiar por primera vez la amplia problemática del racismo en las ciencias sociales y humanas, sino también a un consenso antirracista relativamente amplio que constituye hoy un elemento lógico en la imagen oficial propia de la mayoría de las naciones. Por el contrario, la globalización nos ha enfrentado mientras tanto al retorno de viejas formas de racismo y a la aparición de otras nuevas, a las que hoy se opone

aquel consenso antirracista con cada vez menos apoyos.

Para terminar, las cuestiones aún por tratar son de qué manera la genética, el antirracismo y la globalización han cambiado en las últimas décadas la faz del racismo, qué nuevas formas ha adquirido con ello y cuáles son de esperar todavía.

Genética y antirracismo

Tras la victoria de los aliados sobre la Alemania nazi y la creación de la ONU, la comunidad internacional dio por terminada la era de los sistemas racistas, y en una declaración de la UNESCO se condenó oficialmente el racismo como una ideología en desacuerdo con el espíritu democrático, incluso enfrentada hostilmente a él. Aparte de su pervivencia de hecho, por ejemplo en los contextos a que se hizo referencia en el capítulo anterior, esta declaración tuvo tan poca trascendencia que la teoría racial científica y científico-popular continuó progresando y extendiéndose. Así, no fueron pocos los científicos –que antes de 1945 se habían dedicado en Alemania a la eugenesia y a la teoría racial general– que continuaron sus carreras después de la guerra con apenas cambios parciales en sus campos de investigación. Del mismo modo, muchas publicaciones populares, desde libros especializados hasta manuales escolares, seguían refiriéndose hasta

bien avanzados los años sesenta a conceptos racistas y a teorías que tenían su origen en el final del siglo XIX o la primera mitad del XX.

Casi por doquier quedaban teorías, transmitidas en forma científica y en la cultura popular, y creencias sobre el diferente valor y carácter de las razas, el peligro biológico de la mezcla racial o la posibilidad, formulada ahora de forma cuidadosa, de establecer una jerarquía racial. Sin embargo, estas ideas ya no tenían la categoría de un saber orientado hacia un futuro identificable con el progreso. En el bloque del Este, y sobre todo en la Unión Soviética, se continuó haciendo investigaciones biopolíticas que pretendían alcanzar la igualdad socialista hasta bien entrados los años setenta; los científicos rusos fueron, por tanto, los que más insistieron en la idea eugenésica y los programas de control de la influencia del medio en el desarrollo de la población. En Occidente, sin embargo, con el descubrimiento de la estructura del ADN por James Watson y Francis Crick en 1953 se había pasado al modelo genético. Una vez que quedó establecido que la información genética (este concepto había sustituido ya en los años cuarenta al anterior del factor hereditario) estaba grabada en la combinación de los cuatro pares fundamentales (A, T, C, G) del ADN, cuya secuencia determina la síntesis de diferentes proteínas, el principal objetivo fue lograr la descodificación más completa posible de esta secuencia genética.

A esta tarea se dedicó sobre todo el proyecto internacional Human-Genome-Project, y más tarde también institutos de investigación con financiación privada. En verano de 2001 el primer mapa genético humano mostró cómo es la secuencia de nuestros 46 cromosomas. Pero con eso sólo quedaba establecida la secuencia de los pares fundamentales, cuya variada combinación produce continuamente la masa de proteínas que dirigen nuestras funciones corporales. Contra la idea general de muchos investigadores, y también contra su esperanza inicial, se comprobó que un gen no es en modo alguno portador de una determinada información y con ello de una determinada característica, sino que a lo sumo puede ser descrito como una sección localizable del ADN que codifica la síntesis de una materia funcional (por ejemplo, una proteína) o que de forma reguladora influye en otro gen. Dicho de otro modo: ahora se sabe en qué documento está escrito nuestro código genético y se conoce la secuencia de las letras. Pero para poder entender también ese código son necesarias todavía otras muchas investigaciones.

Por eso, no resulta extraño que una clasificación de las razas más precisa o incluso definitiva basada en el código genético se haya considerado muy pronto imposible. Lo que se puede considerar también como genético en las características raciales exteriores es demasiado poco, incierto y variable para que pueda deducirse de ello una clasificación

racial clara. Genéticamente, los rasgos físicos de las personas se mezclan unos con otros de manera más fluida de lo que parece exteriormente. Sin embargo, a pesar de lo tranquilizador que en principio puede parecer desde el punto de vista antirracista, ya la eugenesia había dejado claro que también podía haber un racismo plenamente evolucionado con consecuencias asesinas sin un modelo claro de clasificación racial; que más bien la idea de la creación artificial de esa clasificación fue ya a comienzos del siglo XX el auténtico elemento impulsor de esas prácticas racistas. Y precisamente esta idea de una regulación de nuestra vida biológica se sigue manteniendo en el contexto del paradigma genético.

Como la eugenesia, la genética humana actual se apoya en la promesa de poder controlar toda la vida como si se tratara de un proceso natural. Así, los genetistas manifiestan constantemente el convencimiento de que también para fenómenos como, por ejemplo, la homosexualidad se encontrará antes o después el gen responsable. A menudo, a este determinismo se le objeta, con una intención crítica, que no se puede o no se debe hacer derivar todo de los genes y de la naturaleza.

Aquí se manifiesta claramente un dilema que marca la mayor parte de los debates bioéticos y biopolíticos, según se trate de genética, medicina reproductora o neurología. Lo que se critica ante todo es la idea de un mundo determinista como tal, en el que no hay lugar para el alma, Dios o la libre

voluntad. Sin embargo, esa crítica es necesariamente débil. Por un lado, frente a esa objeción, esta cuestionada forma de investigar no necesita más que referirse a la brillante trayectoria de una ilustración científica con quinientos años de historia de éxitos, cuyos resultados fueron siempre ofensas a la religión y el narcisismo humano. Por otro lado, la crítica debe rendirse totalmente en el momento en que una hipótesis determinista de los genetistas resulta empíricamente verdadera.

Más importante que esa incierta alternativa entre naturaleza y espíritu, determinismo y voluntarismo, es la cuestión de qué espíritu hay tras la naturaleza supuestamente pura y qué voluntad tras el convencimiento determinista. La hipótesis de un poder supremo de la naturaleza –esto es precisamente lo que muestra con toda claridad la historia del racismo– nunca fue un concepto fatalista, sino siempre un primer paso para controlar técnicamente la naturaleza. Reconocer un mecanismo siempre significa también poder utilizarlo. Este uso potencial del conocimiento, y no el conocimiento en sí, es lo que impulsa los estudios sobre nuestra supuesta determinación por genes y neuronas. De forma análoga, muchos genetistas justifican sus investigaciones basándose en las nuevas posibilidades teóricas de curar enfermedades. Pero ¿cuál es la justificación para buscar un gen de la homosexualidad, para interpretar un comportamiento social como exclusivamente neuronal y por ello una conducta dirigida por la genética, o para reunir y centralizar los datos genéticos de toda una población, como ha sucedido ya en Islandia o en Letonia?

Sólo cuestiones como éstas afectan al núcleo del problema: los objetivos de manipulación técnica, utilidad y cambio que hay detrás del determinismo, apoyándole. Mientras estos objetivos se presentan con entusiasmo en el caso de lucha contra las enfermedades, en otros ámbitos quedan poco claros y ni siquiera los mismos investigadores los consideran siempre como objetivos concretos. Cuanto menos se alcanzan a ver todas las posibilidades reales de la investigación sobre los genes, más importante se hace la cuestión de cuáles de las formas de aplicación imaginadas tienen sentido y cuáles son problemáticas. Entonces sería el momento de intervenir en este tema, junto con la ética teológica, la investigación histórica y sociológica y, sobre todo, la configuración política y democrática de la voluntad.

En todo caso, del desarrollo histórico esbozado en los capítulos anteriores resulta claro que muchos de los proyectos biopolíticos de hoy no son más que una actualización de las ideas teórico-raciales de los siglos XIX y XX. Una sociedad que en su sueño de acabar genéticamente por ejemplo con el cáncer aspira al mismo tiempo a acabar con formas indeseables del cuerpo, de la sexualidad o de la conducta, no parece menos racista que aquella sociedad de finales del siglo XIX que perseguía

realizar el mismo sueño por medio de la esterilización y la selección. A esto se añade que el paso del tratamiento médico individual a la regulación política de la población es aún más corriente en el horizonte de la investigación sobre los genes de lo que era en el siglo XIX. Desde la perspectiva del viejo evolucionismo, la reproducción sexual sigue constituyendo el punto decisivo de confluencia del individuo y la colectividad. Sin embargo, los genes tienen de antemano un doble estatus: son considerados como los portadores de nuestra individualidad y, al mismo tiempo, como lo «colectivo en nosotros». Potencialmente, el tratamiento genético ya es siempre «tratamiento racial» y «mejora de la humanidad».

Con ello, lo que convierte a la historia del racismo en una parte de la prehistoria de la investigación actual sobre los genes y de sus campos de aplicación biopolítica es su objetivo, y no el propio concepto de raza o una determinada idea del orden político racial. Este objetivo es producir órdenes sociales deseados por vía de la manipulación de nuestra vida biológica. Por un lado, tenemos que agradecer a este proyecto una gran parte del progreso médico existente y, por tanto, del nivel de vida de nuestro entorno. Pero, por otro lado, este proyecto entraña siempre la posibilidad de exclusión racista, pues querer conseguir con medios biológicos la mejora del mundo y las condiciones deseadas otorga automáticamente a lo indeseado, sea

lo que sea o quien sea, la condición de indigno de vivir, o por lo menos la condición de un mal biológico que hay que combatir por necesidad. Quien cae en la red de ese modelo de exclusión ya no puede volver a confiar en ningún derecho del mundo. Pues, exactamente igual que ocurría con las ideas sobre las razas y la lucha por la supervivencia en el siglo XIX, no se tiene en cuenta, ni siquiera en nombre de la vida, ninguna norma legal ni de voluntad política democrática.

Al racismo parece oponérsele el antirracismo como un consenso normativo muy extendido. Sin embargo, este concepto se refiere sobre todo a un racismo como el que se había formado en el contexto del comercio de esclavos, o en la expansión y formación de los Estados nacionales en el siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, pero no al racismo postdarwinista de mejora del mundo, creación racial y eugenesia que se desarrolló después. Esto se debe también a que el antirracismo, a pesar de la serie de importantes publicaciones iniciales, no adquirió su forma actual hasta los movimientos sociales de la década de 1960.

Estos movimientos de protesta transnacionales demandantes de reformas pusieron bajo sospecha ideológica toda imagen racista del mundo en una medida no conocida antes. El movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y su percepción global contribuyeron de forma notable a deslegitimar el racismo en la conciencia mundial. Sin

embargo, el medio decisivo para este cambio de pensamiento, como en la mayor parte de los temas políticos del «68», no fue tanto el conocimiento preciso y el análisis, como la demostración de hasta qué grado los prejuicios generales y los principios ideológicos de las democracias modernas seguían estando en contradicción con su propia imagen oficial. Lo que sacudió la opinión pública mundial fueron menos las protestas de los activistas que las resistencias reaccionarias que provocaron. Por eso la protesta antirracista tuvo éxito principalmente en los Estados Unidos, Francia y también en Inglaterra, por ser allí donde la práctica racista podía reconocerse como más contraria a la tradición constitucional y con ello a la forma política propia de entenderse la nación.

En consonancia con esa vuelta a los principios ilustrados de igualdad y libertad, el racismo se consideró un fenómeno anticuado, reaccionario y esencialmente premoderno, cuestionado públicamente. En su crítica a los restos de desigualdad tradicional, los movimientos sociales de finales de los años sesenta fortalecieron la conciencia democrática, pero provocaron al tiempo una cierta ceguera con respecto a ideologías que desde hacía tiempo habían creado normas, sistemas y mentalidades eficaces de democracia moderna. Por eso, la imagen del racismo que se puede encontrar todavía hoy en la mayoría de los diccionarios y manuales escolares responde a una visión auténticamente antimoderna, irracional y estática de la desigualdad, y apenas tiene algo que ver con la historia real del racismo, por lo menos de los últimos 150 años.

No sería hasta finales de la década de 1980 cuando comenzó a percibirse que el racismo moderno ya hacía tiempo que no reproducía sólo los viejos dogmas de la desigualdad y mitos históricos sobre las razas. Los nuevos estudios que se realizaron –primero en Francia e Inglaterra, y luego también en Alemania– mostraron justamente que en los actuales medios ultraderechistas y xenófobos se evita cada vez más incluso el concepto de raza, pero que en su lugar se da cada vez mayor importancia a las formas de acción que implica el racismo. Nada de dogmas sobre la desigualdad y rígidas estructuras de prejuicios; aquí se puede encontrar de nuevo, más bien, el arsenal completo de motivos racistas relacionado con la práctica: protección frente a la infiltración extranjera, mantenimiento de la limpieza, selección, defensa, exclusión, restablecimiento, segregación, lucha, renovación, creación y depuración. Pero en la determinación de aquello de lo que hay que protegerse, de lo que hay que mejorar y de lo que hay que defender, ya no se sitúa en primer plano la raza, sino la cultura, la sociedad, la nación o simplemente la forma de vida propia. De igual modo, a la pregunta de a quiénes se dirigen las prácticas de la segregación y de lucha se responde de forma abstracta evitando el concepto de raza:

contra los extranjeros, los extraños, los otros..., y entre ellos se incluyen a su vez, como siempre en el racismo moderno, grupos culturales y sociales: homosexuales o vagabundos, judíos o musulmanes.

Una característica muy significativa de las nuevas formas del racismo es el cambio explícito de una imagen dogmática del mundo, que se transforma en una imagen práctica y, como consecuencia, repite una modificación estructural que ya había tenido lugar a finales del siglo XIX. Esto se puede comprobar cada vez más en la tendencia de la reciente investigación del pensamiento racista a explicar como un factor natural no ya la desigualdad racial, sino el comportamiento racista. La idea de que cualquier clase de grupo o colectivo puede mantenerse libre de influencias extrañas con el aislamiento y la segregación es más firme en los medios racistas o nacionalistas radicales que en ningún otro lugar; en estos medios se ve como una ley natural que destaca por encima de todo lo demás, y se repite como si fuera una letanía. Por eso, la retórica xenófoba suena hoy tan a menudo como la llamada aparentemente lógica a la protección de la naturaleza y las especies. Pero, al mismo tiempo, esta retórica se relaciona con ideas que, más allá de ese medio, están ancladas en la sociedad y se funden así con otro fenómeno más actual: con el miedo ante los retos de la globalización.

Globalización y conflicto cultural

Aunque ya existente desde mediados del siglo XIX como proceso histórico de articulación económica y tecnológica de nuestro planeta, la globalización ha experimentado en los últimos treinta años un gran impulso acelerador, tanto en las tecnologías de la comunicación e información como políticamente. Desde el desmoronamiento del orden mundial binario de la Guerra Fría, la opinión de que cada vez vivimos más en una aldea global está absolutamente justificada. Pero el reto que supone esta situación no consiste tanto en este acercamiento y concentración, sino en la gran cantidad de efectos contrarios que provocan, y contra los cuales el modelo de orden político seguido hasta ahora se revela cada vez más inservible. Bien se trate de la vuelta del nacionalismo y el fundamentalismo, de los guetos étnicos de las grandes ciudades, de las llamadas a la homogeneización cultural, de la conversión de los símbolos culturales en temas de debate político o de las muchas formas útiles de identidad política de Internet –al que prestamos cada vez mayor atención, aunque inicialmente fuera denostado por su poder para igualar culturas–, en todos esos casos, la limitación directa o indirecta de formas de vida en el mundo provoca resistencias contra su armonización, sus nuevas formas de exclusión y sus nuevos particularismos.

Sin embargo, las reacciones políticas que provoca se basan casi regularmente en un modelo de orden

de épocas anteriores. Esto lleva a abiertas contradicciones. Por ejemplo, Europa apoya la globalización y se compromete en la apertura liberalizadora de mercados a nivel mundial, pero al mismo tiempo, en nombre de un mercado interior al que hay que proteger, y con una retórica cada vez más dura sobre la protección de la cultura, se blinda frente a los efectos inmediatos de esa política, es decir, a aquellos que siguen las llamadas neoliberales a la flexibilidad, libertad y bienestar, pero vienen de regiones inadecuadas, indeseadas. Desde hace años aumenta el número de personas que pierden la vida como «ilegales» en las zonas limítrofes exteriores o interiores de Europa, en pateras atestadas o escondidos en camiones. También aumenta el número de los legales a medias, porque apenas pueden confiar en alcanzar una situación legal y, no pocas veces, incluso tras varios años de residencia, temen ser expulsados, atrapados por el círculo vicioso de pérdida del permiso de trabajo-suspensión del permiso de residencia. Frente a estas condiciones sociales concretas, el debate mantenido durante años sobre la integración, que cada vez se entiende menos como una tarea de la sociedad y cada vez más como tarea propia de los inmigrantes, se presenta a veces abstracto y alejado de la realidad.

La integración es siempre un proceso bilateral que requiere constantes negociaciones y adaptaciones. Pero la tendencia actual a prescindir de las condiciones sociales, económicas y políticas de una integración ideal, y trasladar la discusión al nivel más básico de culturas y formas de vida, parece algo problemático sobre todo porque el concepto de cultura que se pone aquí en juego comienza a aproximarse a lo que ya antes se expresó en el concepto de raza. El elemento de unión es aquí la función de ambos conceptos, esto es, dar una forma a la identidad propia, tanto en el aspecto de la delimitación y exclusión como de la protección frente a la amenaza y el cambio. Cada vez con más frecuencia, la innegable transformación de lo que se llamó cultura alemana o europea, debido al espectacular aumento de extranjeros, se convierte en instrumento y punto de partida de la necesidad de una nueva definición de estas culturas. Pero incluso ese mecanismo, ahora en el campo del discurso de la cultura, fue hasta bien entrado el siglo XX una seña de identidad del discurso racial. Las condiciones de la globalización claman formalmente por un orden nuevo, tanto teórico como práctico. El concepto mismo de «raza» está muy desacreditado, pero en todo caso un concepto de «cultura» basado esencialmente en la teoría racial es posible y también perceptible en determinados contextos.

Otro ejemplo de esa actualidad de elementos del racismo es el tema tan determinante hoy en día del conflicto entre culturas. Sobre todo después de los ataques del 11 de septiembre del 2001, la política estadounidense, el islamismo radical y gran parte de la opinión pública parecieron estar absoluta-

mente de acuerdo, más allá de cualquier diferencia, con la idea de que todos nos encontramos en una lucha de culturas, de que actualmente se produce una contradicción fundamental de formas de ver la vida y el mundo, y de que no hay modo alguno de evitar esa lucha. Con este diagnóstico, la complejidad del mundo globalizado parece reducirse, y el tema de la pertenencia queda inequívocamente aclarado, sin que para ello se necesiten negociaciones políticas. Pues la tan mencionada lucha de culturas no es precisamente un conflicto entre Estados y comunidades políticas (incluso Irak era sólo uno de los muchos potenciales «Estados malvados»), sino que es, como siempre se ha señalado, una guerra de culturas, una guerra que, junto a sus formas espectaculares en Nueva York o Bagdad, va dirigida sobre todo contra peligros ocultos y disimulados, contra ideas y planteamientos, contra personas sospechosas e influencias incontroladas, contra la falta de fe occidental y el pañuelo en la cabeza de las musulmanas.

Lo que vuelve a aparecer en el concepto de lucha de culturas es el mito de la lucha racial. Esto se manifiesta menos en la repetición de viejos estereotipos y difamaciones que en la resurrección de una lógica conflictiva sistemática e igualadora, según la cual sólo la existencia de la lucha, tanto con medios militares como político-culturales, permite todavía saber qué somos y qué defendemos. Una lógica según la cual las violentas disputas concretas son sólo una forma de expresión de antagonismos perma-

nentes y de contradicciones fundamentales, cuya imposibilidad real de nombrarlos convierte la amenaza en aún más peligrosa. En estos escenarios se presenta una realidad basada en descripciones que aparentan crear sentido y orden en lugar de hacerlo en experiencias auténticas. Sin embargo, si estas descripciones alcanzan alguna vez la condición de principios no engañosos, que pueden imponer orden con una amenaza y una intimidación constantes, entonces se ha dado un paso fatal y se podría hablar otra vez de lucha de razas, en vez de lucha de culturas.

Desde hace poco, y en una relación cada vez más estrecha con la lucha global de las culturas, se contempla también el conflicto causado por la inmigración en el interior de la sociedad. Así, un reciente estudio sobre las actitudes políticas de los alemanes ha concluido que la mitad cree estar amenazada por la infiltración extranjera, algo más los alemanes orientales que los occidentales. Este miedo en sí no es significativo para medir el racismo; más bien muestra ante todo que asimilación y unión, aunque públicamente son considerados procesos absolutamente elogiables o por lo menos necesarios, pocas veces son aceptados sin reticencias, y que más bien provocan intolerancia y crean nuevas exclusiones.

Sin embargo, la respuesta pública y política a esta situación sólo en muy escasas ocasiones consiste en frenar o al menos cuestionar los procesos de asimi-

lación. La globalización se considera un proceso natural tan desprovisto de alternativas como el proceso de unión europea o de la reunificación alemana en 1990. Independientemente de lo verdadero o falso que sea este diagnóstico, el sacrosanto estatus de los procesos de unión tiene como consecuencia que las reacciones en contra deban ser explicadas por otros factores. Y precisamente aquí surge entonces de inmediato la idea de que el proceso tiene que apoyarse en las diferencias y en las especiales características de quien se adhiere, aunque quizás no forme parte del grupo.

Este círculo vicioso, que sigue hablando metafóricamente de relaciones políticas y sociales, como si se tratara de una mezcla racial, se utiliza incluso allí donde nuevas formas de vida surgidas de una convivencia intercultural son valoradas por su carácter conciliador y asimilador, para luego, después de todo, reconocer que han sido un fracaso. Objeto regular de este modo de proceder es el multiculturalismo, cuyo aparente fracaso merece siempre ocupar un titular. Entendido como modelo puramente teórico del reconocimiento de toda forma de vida como «cultura» que debe ser protegida, el multiculturalismo hace tiempo que ha perdido su capacidad de convicción. Pero como descripción de nuestra situación social, en la que las personas conviven con culturas de los más variados orígenes, mezclan sus estilos culturales y crean nuevas formas de cultura y de vida, el multiculturalismo es más actual que nunca.

Sin embargo, la mayoría de las veces se parte del supuesto lógico de que «multicultural» designa a una sociedad en la que uno encuentra a personas que no pertenecen propiamente a ella. Desde ese punto de vista se pueden explicar entonces problemas actuales de integración, como la creación de guetos o la articulación de aspiraciones culturales especiales, con los que las sociedades receptoras de inmigrantes tienen que contar siempre como una supuesta prueba decisiva de incompatibilidad innegociable entre las culturas. Así, la guerra global de las culturas, aceptada ya desde hace tiempo como real, encuentra nuevos escenarios de lucha en Berlín o Frankfurt.

Sobre este fondo, parece muy importante actualizar el término «racismo» considerando la evolución histórica y el cambio del fenómeno a que se refiere. Para poder entender su evolución en el futuro, resulta conveniente, en todo caso, que allí donde los fenómenos actuales muestren una inequívoca relación con la compleja historia del racismo, se hable también de racismo. Teniendo en cuenta las escaladas de violencia pasadas, nos hemos acostumbrado a no utilizar frívolamente el racismo como tópico político. Sin embargo, nos hemos olvidado de que el racismo nunca fue una ideología insensible, irracional, en las mentes de personas malvadas, sino que fue desde el principio una posibilidad, anclada en la racionalidad política de la Edad Moderna, de la política extremista y radical en la búsqueda de la propia identidad, y de la delimitación y mejora del mundo.

Precisamente por eso, en las actuales condiciones, globalmente más difíciles y complejas, no ha perdido nada de su actualidad. En conclusión, las características esenciales del racismo, como se han presentado en esta retrospectiva histórica, tienen por eso que ser resumidas de nuevo de forma abreviada.

El racismo no es un fenómeno general, sino que tiene una historia, cuyo comienzo se puede fijar con relativa precisión a finales del siglo XV. Las formas de percepción etnocéntrica, de exclusión social o de sometimiento colectivo de épocas posteriores funcionaron –tanto en su práctica como en su motivación– de modo estructuralmente distinto a aquellas que surgieron por primera vez en la Reconquista española y crearon el concepto de raza de la Edad Moderna. El racismo tampoco es un fenómeno de desviación radical de las sendas del desarrollo moderno ni representa una existencia residual de una forma de pensar premoderna o una recaída en este fenómeno. Más bien está estrechamente vinculado a la creación de las sociedades modernas y a su regulación política. Se adapta con fluidez a esas formas de comunidad y de política, y actúa como una ideología de la justificación teórica y la creación práctica de pertenencia allí donde ésta se ha vuelto insegura o confusa.

El racismo no es un esencialismo. No se basa nunca en la naturaleza como tal, sino fundamentalmente en un conocimiento de la naturaleza que es cambiante de por sí. Ese conocimiento, que se presenta como un estado ideal deseado (de un orden inmutable o, por el contrario, de la lucha eterna), es para el racismo la medida con la que quiere dar forma a la naturaleza establecida (de las personas, de la sociedad). Por eso, el concepto mismo de «raza» no es una noción esencialista que acentúa la inmutabilidad. Más bien, el miedo a la infiltración extranjera o la voluntad de imponer en la práctica un orden de razas (en el caso extremo, con la producción racial) obedece al conocimiento de la mutabilidad de las razas. A partir de las ideas de la historia natural del siglo XVIII, la imagen del mundo del racismo tampoco es estática, sino mutable y de intervención manipuladora del orden racial.

El racismo nunca es sólo una forma de ofensa, discriminación o persecución de determinados grupos, sino siempre, además, una forma de explicación del mundo. Presupone como ley de la naturaleza una determinada imagen del mundo, su limpieza racial, su antagonismo o eterna lucha racial, y llama a adaptar las condiciones establecidas a esa ley natural: conseguir la limpieza, resolver el antagonismo, llevar la lucha hasta el final. Precisamente en eso radica la exageración estructural, mencionada al principio, que define al racismo. Para éste no se trata sólo de la desvalorización de los otros, sino también de la mejora de la totalidad. En este sentido, el racismo empieza donde hay personas que creen que la lucha contra ciertos grupos de personas distintas puede mejorar el mundo.

Bibliografía

1. ¿Qué es el racismo?

DANCKWORT, Barbara (ed.): *Historische Rassismusforschung. Ideologien, Täter, Opfer*, Hamburgo 1992.

DELACAMPAGNE, Christian (en colaboración con Léon Poliakov y Patrick Girard): *Le Racisme*, París 1976.

FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI 1977.

FREDERICKSON, George M.: *Rassismus. Ein historischer Abriss*, Hamburgo 2004.

GATES, Henry L. y LA CAPRA, Dominik (ed.): *The Bounds of Race*, Ithaca 1989.

GEISS, Immanuel: *Geschichte des Rassimus*, Frankfurt 1988.

GOLDBERG, Daniel T. (ed.): *The Anatomy of Racism*, Nueva York 1991.

HALL, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburgo 1994.

HUND, Wulf D.: *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismus-analyse*, Munster 2006.

JUREIT, Ulrike (ed.): *Politische Kollektive: Die Konstruktion nationaler, rissischer und ethnischer Gemeinschaften*, Munster 2001.

MEMMI, Albert: *Le racisme: description, définition, traitement*, París 1982.

MILES, Robert: *Racism*, Londres 1989.

PRIESTER, Karin: *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*, Leipzig 2003.

STINGELIN, Martin (ed.): *Rassismus und Biopolitik*, Frankfurt 2003.

TAGUIEFF, Pierre-André: *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París 1988.

2. Esclavos y bárbaros: ¿racismo en la Antigüedad?

DIHLE, Albrecht: *Die Griechen und die Fremden*, Múnich 1994.

ISAAC, Benjamin: *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004.

KOSELLECK, Reinhart: «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en id.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, pp. 211-259.

POLIAKOV, Léon: *Historia del antisemitismo: desde Cristo hasta los judíos de la corte*, Buenos Aires 1968.

SCHNEIDER, Manfred: *Der Barbar. Endzeitstimmung und Kulturrrecycling*, Múnich 1997.

SCHUMACHER, Leonhard: *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, Múnich 2001.

3. Paganos, judíos y herejes: ¿racismo en la Edad Media?

BEDERO, Adriaan: *Christenheit und Christentum im Mittelalter. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesselschaft*, Stuttgart 1998.

ERFEN, Irene (ed.): *Fremdheit und Reisen im Mittelalter*, Stuttgart 1997.

FRIEDMAN, John B.: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge 1981.

FUHRER, Therese: *Augustinus*, Darmstadt 2004.

JUSSEN, Bernhard (ed.): *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, Múnich 2005.

POLIAKOV, Léon: *Historia del antisemitismo: de Mahoma a los marranos*, Buenos Aires 1968

POCHART, Götz: *Das Fremde im Mittelalter. Darstellungen in Kunst und Literatur*, Wurzburg 1997.

4. La «raza» en los comienzos de la Edad Moderna

BITTERLI, Urs: *Die Wilden und die Zivilisierten. Grunzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Múnich 1992.

CONZE, Werner: «Rasse», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. 5, Stuttgart 1984, pp. 135-178.

FOUCAULT, Michel: *La société punitive. Cours au Collège de France (1997 y ss.)*, París 2003.

HAUSBERGER, Bernd y PFEISINGER, Gerhard (ed.): *Die Karibik. Geschichte und Geselschaft 1492-2000*, Viena 2005.

KAMEN, Henry: *La Inquisición española: una revisión histórica*, Barcelona 2005.

NETANYAHU, B.: *Los orígenes de la Inquisición española,* Barcelona 1999.
POLIAKOV, Léon: *Historia del antisemitismo: de Mahoma a los marranos,* Buenos Aires 1968.
REINHARDT, Wolfgang: *Geschichte der europäischen Expansion,* 4 tomos, Stuttgart 1983.
ROTH, Norman: *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison 2002.

5. El siglo XVIII y la Ilustración

ANDERSON, Benedict: *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme,* Valencia 2005.
AUGSTEIN, Franziska (ed.): *Race. The Origins of an Idea 1760-1850,* Bristol 1996.
EZE, Emmanuel C. (ed.): *Race and the Enlightenment. A Reader*, Cambridge 1997.
GOULD, Stephen J.: *The Mismeasure of Man*, Nueva York 1981.
HENTGES, Gudrun: *Die Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und «Wilden» in den philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach/Ts. 1999.
KOHL, Karl-Heinz: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt 1986.
POLIAKOV, Léon: *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, París 1971.
VALLS, Andrew: *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca 2005.

6. El siglo XIX y el evolucionismo

BIDDIS, Michael: *Father of Racist Ideology. The Social and Political Thought of Count Gobineau*, Londres 1970.
BOWLER, Peter J.: *Evolution. The History of an Idea*, Berkeley 1989.
CANGUILHELM, Georges: *Das Normale und das Pathologische,* Múnich 1976.
GOULD, Stephen J.: *La estructura de la teoría de la evolución,* Barcelona 2002.
LEPENIES, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte*, Múnich 1976.
SARASIN, Philipp y TANNER, Jakob (ed.): *Physiologie und industrielle Gesellschaft: Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1998.
SIEFERLE, Rolf-Peter: *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Frankfurt 1989.
STOCKING, George (ed.): *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology 1883-1911*, Chicago 1982.
WUKETIS, Franz M.: *Evolution*, Múnich 2000.
YOUNG, Robert J. C.: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres 1995.

7. Formas de praxis racista en el siglo XIX

ARENDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totalesr Herrschaft* [1955], Múnich 2005. [Es la edición alemana de *Los orígenes del totalitarismo*, trad. esp. en Alianza Editorial, Madrid 2006].
BIELEFELD, Ulrich: *Nation und Gesellschaft. Selbstthematisierung in Deutschland und Frankreich*, Hamburgo 2003.

BERDING, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt 1988.

ECKERT, Andreas: *Colonialismus*, Frankfurt 2006.

FINZSCH, Norbert y SCHIRMER, Dietmar (ed.): *Identity and Intolerance: Nacionalism, Racism, and Xenophobia in Germany and the United States*, Cambridge 1998.

GEULEN, Christian: *Wahlverwandte. Rassendiscurs und Nazionalismus im späten 19. Jahrhundert*, Hamburgo 2004.

GROSSE, Pascal: *Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918*, Frankfurt 2000.

HOLZ, Klaus: *Nationaler Antisemitismus*, Hamburgo 2001.

MOSSE, George L.: *Geschichte des Rassismus in Europa* [1978], Frankfurt 1993.

OSTERHAMMEL, Jürgen: *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Múnich 1995.

STOCKING, George: *Race, Culture and Evolution: Essay in the History of Anthropology*, Chicago 1983.

VOLKOV, Shulamit: *Antisemitismus als kultureller Code*, Múnich 2000.

WEHLER, Hans-Ulrich: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Múnich 2001.

WIRZ, Albert: *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*, Frankfurt 1984.

8. El siglo XX y el desencadenamiento de la biopolítica

AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer*. Valencia 2006.

ALEXANDER, Neville: *An Ordinary Country: Issues in the Transition from Apartheid to Democracy in South Africa*, Oxford 2003.

ALY, Götz y HEIM, Susanne: *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt 1993.

BAJOHR, Frank, *et al.* (ed.): *Zivilisation und Barberei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne*, Hamburgo 1991.

BECKER, Peter E.: *Wege ins Dritte Reich. Sozialdarwinismus, Rassismus, Antisemitismus und völkischer Gedanke*, Stuttgart 1990.

BERGHAHN, Volker: *Europa im Zeitalter der Weltkriege. Die Entfesselung und Entgrenzung der Gewalt*, Frankfurt 2002.

BROWNING, Christopher: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die «Endlösung» in Polen*, Reinbek 1993.

CLARK, Nancy L. y WORGER William H.: *South Africa. The Rise and Fall of Apartheid*, Londres 2004.

HERBST, Ludolf: *Das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Die Entfesselung der Gewalt, Rassismus und Krieg*, Frankfurt 1996.

KÜHL, Stefan: *Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1997.

VOEGELIN, Eric: *Rasse und Staat*, Tubinga 1933.

WEINGART, Peter, *et al.* (ed.): *Rasse, Blut und Gene. Eine Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt 1992.

WILDT, Michael: *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919-1939*, Hamburgo 2007.

9. Presente y futuro del racismo

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel: *Raza, nación y clase.* Madrid 1991.

BALKE, Friedrich, *et al.* (ed.): *Schwierige Fremdheit: Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Frankfurt 1993.

BIELEFELD, Ulrich (ed.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburgo 1998.

GEYER, Christian (ed.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt 2001.

HEITMEYER, Wilhelm: *Deutsche Zustände,* Serie 5, Frankfurt 2007.

KAUPEN-HAAS, Heidrun y SALLER, Christian (ed.): *Wissenschaftlicher Rassismus: Analysen seiner Kontinuität in den Human- und Naturwissenschaften*, Frankfurt 1999.

KAY, Lily: *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code?*, Frankfurt 2005.

MICHAELS, Walter B.: *Our America. Nativism, Modernism and Pluralism*, Durham 1995.

TAYLOR, Charles: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, Madrid, 2003.

TERKESSIDIS, Mark: *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*, Colonia 1996.

Índice analítico

Índice

**

l racismo es una creación de la cultura y del pensamiento humanos, una forma de conducta y por ello un fenómeno totalmente histórico, susceptible de cambiar y de adaptarse a situaciones concretas. Con independencia de las bases científicas a las que apela –muchas veces inventadas ad hoc–, CHRISTIAN GEULEN nos muestra que su tema fundamental es la lucha por la afirmación, valoración, pervivencia y supremacía de comunidades percibidas como «razas» que necesariamente se ven enfrentadas entre sí. Aunque ya en la Antigüedad y en época medieval hubo grupos excluidos de la sociedad, el racismo como tal no comienza hasta la aparición del concepto «raza» y su aplicación a grupos humanos a finales del siglo XV. Esta BREVE HISTORIA DEL RACISMO es una síntesis de las ideologías y prácticas racistas desde la expansión europea, pasando por el comercio de esclavos, hasta los contextos imperiales, nacionales y totalitarios de los siglos XIX y XX, mostrando de qué manera el racismo se ha ido adaptando –y sigue haciéndolo– a las circunstancias históricas.

ISBN 978-84-206-6442-2



